

# روحيه غفار ودي وعود الاسلام

ترجمة د. دوقان قريوط

مكتبة مدبولي  
القاهرة





وعود  
الاسلام



# روجيه غسارودي --- وعود الاسلام

مترجمة د. ذوقان قرقوط

مكتبة مدبولي  
القاهرة

دارالشرق  
بيروت

حقوق النشر محفوظة  
الطبعة الثانية  
١٩٨٥ م

## مقدمة

من نافلة القول تعريف القراء بروجيه غارودي فضلاً عن أنني لا املك  
مزية خاصة للقيام بهذا التعريف. فالرجل يحظى، تماماً، شأنه شأن مؤلفاته،  
بانجذاب القارئ اليه، خصوصاً بما يتصف به من نزاهة وتواضع دائمين في  
المقاصد والالتزامات.

لقد كرّس روجيه غارودي أنقى أيام عمره للحواريين الحضارات وإلى  
رد اعتبار تلك التي طالما كان تاريخ الغرب جاحداً لها ومتجاهلاً لفضلها.  
فإن قرب المغرب والتشويه الظالم لرسالة الإسلام في السياق الإستعماري دفعا  
بنوع خاص روجيه غارودي إلى أن يعم في وقف نفسه لرد اعتبار الإسلام.  
عادت بي الذاكرة، وأنا أقرأ كتابه الجديد، «وعود الإسلام» إلى أيام  
يقاعتنا بثانويات الجزائر، في إحدى مدن وهران. كان ذلك عام ١٩٤٨،  
عندما قدم إلينا رجل. جاء ليهدم سور. ذلك السور الذي كان يفصلنا  
بوحيثية عن ثقافتنا القومية التي حرّمتنا منها الإستعمار والتي لم يكن في وسع  
أية ثقافة أجنبية بدونها، مهما كانت غنية وفاتنة، أن تجعل منا غير رهاق  
ضائعة، بالنسبة لأبناء وطننا، وبالنسبة للآخرين. وإذا كنا محرومين من  
ثقافتنا ومن لغتنا القومية ومن حضارتنا الخاصة، فقد استقبلنا هذا الرجل  
بشكران ورج- الذي كان يجعلنا نرفع الحجاب- الذي يحضي ثقافتنا والتي  
أصبحت هي نفسها غريبة في بلدها. في زمن كان القيام بالتصدي لاستعمار  
مككل بالنصر، متفطرس في الجزائر، يعرض لبعض الأخطار، عمل هذا  
الرجل المقدام على أن نعود إلى الارتباط بأنفسنا، ليساعدنا على التغلب  
على عملية نزع ثقافتنا ويشرع منذ ذلك الحين بفتح حوار بين الحضارات.

لم يأت ليحرف بواسطتنا، من نحن وما يستبيل الإستعمار في العمل على أن ينسينا إياه وإنما أتى ليساعدنا على اتقانه أو على إعادة اكتشافه. جاء ليدعنا في معركتنا العنيدة ضد نزع ثقافتنا، جاء ليشهد بأننا كنا نريد بل وكان علينا أن نبقى نحن من نحن. هذا الرجل كان يدعى روجيه غارودي.

هذه المرة يتوجه روجيه غارودي بوعود الإسلام، كتابه الجديد، الى جمهور غير مسلم يريد أن ينزع الكهانات عن عيونه ويخلصه من أحكامه المسبقة. فهو إذن يواصل الشكل نفسه من المعارك لتحطيم جميع الحوائل وللمساهمة في إصلاء حضارة أصيلة عالمية. ولكن هل تصادف الرسالة نجاحاً؟ ان الحوار بين الحضارات الذي نعلق عليه الأهمية الأكبر إذ يكفل السلم والتقدم لعالمنا، قد وقفت في وجهه عقبات كأداء. حقيقة إن فتح حوار كهذا يتطلب أن تتوفر شروط معينة. وإني لألح من هذه الشروط ثلاثة، تشير إليها بصورة طبيعية العقبات الثلاث التي تسد الباب في وجه مثل هذا الحوار. فهي تظهر لماذا تكون الحضارات الأخرى غير الأوروبية، كالحضارة العربية الإسلامية، التي ساهم روجيه غارودي كثيراً في التعريف بها، حضارات هامشية باختيارها بإزاء الـ «حضارة المادية الصناعية».

يصطدم كتاب «وعود الإسلام»، باديء ذي بدء بعقبة تاريخية وأخلاقية. فالعالم لم يتعلم شيئاً منذ خمسة آلاف سنة. إذ أنه اغرز حضارة قومية ونخبوية، يتعذر ادراكها على الشعوب التي تستمر في جهل بعضها بعضاً بصورة متعطرة. وهذا امر يمكن ادراكه على نحو خاص في الغرب. ففي الداخل نفسه لكل أمة صحارى ثقافية شاسعة تتكاثر، مجاورة لواحة أو اثنتين من الأزدهار الثقافي. وهكذا تُطرح بالنسبة لكل أمة مشكلة تطوير الإنسان كل الإنسان وجميع الناس. ولكن إذا أجلنا النظر نحو العلاقات بين الأمم، فإن المشكلة تتبدى كذلك اشد خطورة وتطرح نفسها بمعارات امبريالية ثقافية تاريخية. فعندما حملت رياح الفتوحات والاكتشافات الجغرافية قلاع أوروبا وتأسست الامبراطوريات الاستعمارية فإن هذا العمل



التوسعي تغذى به « تبريرات » اخلاقية ذلك ان لكل عصر تاريخي حججه وهكذا  
أجرى ابتكار الـ « مهمة التمدينية » . إذ كان الإستعمار البحري المتطرف -  
كما قيل- موجهاً لنشر انوار الإيمان في حين كان يفرق الشعوب في لجة  
العبودية . فلم يراع الإستعمار بأشكاله الثلاثة : استثمار التجارة والعسكريين  
والمبشرين أي اعتبار للثقافات الاصلية ولا حتى الشعوب نفسها . لقد  
انكرها في وجودها كشعوب بوصفها سيدة نفسها ، ومجالاتها كشعوب  
متحضرة .

لقد بقي ، من هذا العالم المشوه ، بعض الشيء في الأزمنة الحديثة ،  
فبدون مثل هذا التذكير يصبح زمننا المعاصر بتناقضاته ورجعات  
الامبريالية الهجومية وانتصارات الشعوب المستدبة تقريباً ، مستغلقة على  
الافهام . ذلك أن الامبريالية الثقافية ما زالت حتى اليوم تعيث فساداً  
تنشرها الامبريالية الاقتصادية والسياسية وهي تنشرها بدورها . فهاذا  
يعرف الناس حقيقة ، في اوروبا وفي امريكا الشمالية عن الإسلام وعن  
الحضارة العربية ؟ فإن العقلية هنا تبدي بحاراً من الجهل مخيفة . على  
الأقل في المسائل النفسية ما زال الناس باقين ملبين بعضهم بالنسبة لبعض .

ونتيجة للموجة الامبريالية التي غمرت العالم على الأصعدة السياسية  
والاقتصادية والثقافية ، منذ عصور التوسع الإستعماري يتبدى إنسان  
الغرب ، ثقافياً ، كما لو كان « ساكن جزيرة » ، معزولاً فيها . ولا بد من أن  
نفهم جيداً بأن انغلاقه دون ثقافات العالم الاخرى يمثل شرطاً ضرورياً  
للسيطرة الاقتصادية والسياسية التي يمارسها على هذا العالم . فلن عدم  
نفاذيته هذه لترفع بينه وبين الحضارات الاخرى السور في يقينيات سهلة ،  
مستعدة في كل أوان لإمداد رد فعل من الترفع بالغ الضرورة لمشروع  
السيطرة الاقتصادية والسياسية . وفي هذا المسعى الدقيق المتناسك لم يكن في  
وسع الغرب الا أن يتجاهل الآخرين وبالفعل ، « كيف يمكن ان يكون المرء  
فارسياً » ؟ ونسى الاهتمام بالترابط المنطقي الذي يستحث العزلة الثقافية  
لدى الغرب يتطلب منه أن يفرض هذا النموذج على الناس الآخرين من

سكان هذا الكوكب. فالجزيرة - الانعزال في جزيرة - بحد ذاتها، لا بد  
حتماً، من ان تضاعفها امبريالية ثقافية بإزاء الآخرين. وما يكون جيداً  
بالنسبة للغرب يبدو له حسناً بالنسبة للكوكب بأكمله.

هكذا تبرّر نزعة الترفع العرقي لدى الغرب نزوعه الامبريالي بفهم  
وحيد الجانب للحضارة، ولم ينفك هذا الغرب، منجذباً بـ «نرجسية  
ثقافية» متأصلة، من القيام بدور المعتدي في نظر الثقافات الأخرى  
وحضارات العالم الأخرى.

ومن الواضح تمام الوضوح أن هذه العقبة الأخلاقية والتاريخية ما هي  
إلا مضاعفة للعقبة الاقتصادية. إن التاريخ يفيض أدلة فعلاً على أنه لا  
يوجد مثال من الهيمنة الاقتصادية لا يصاحبها ولا يعززها ولا تكون لسان  
حالتها، هيمنة ثقافية. فعصر الفراعنة واليونان القدماء والبحر الأبيض  
المتوسط الروماني وأوروبا آل مديتشي أو أوروبا مغامري الأسبان، قد  
انتجت، جميعها، تاريخياً، نطاً من الثقافة مرتبطاً مباشرة بالسيطرة  
الاقتصادية - السياسية. وأنه لن المؤكد وجود أسباب اقتصادية للامبريالية  
الثقافية الشاملة لكوكبنا ولرفض الحوار بين الحضارات وللأحكام المسبقة  
التي ترمي رسالة الإسلام أو البوذية أو أية حضارة أخرى غير غربية  
بالنبيذ.

يمكننا بل يجب علينا المضي الى أبعد من ذلك. فإن تغيير بُنية  
الرأسمالية العالمية يصحبها اليوم جنوح قوي وخطر للهيمنة عبر العالم على  
العقليات. بالفعل تشكل الحوائل ذات الطابع الثقافي أو اللغوي عقبات  
كذلك في وجه توسع الأسواق على المستوى المريح. لذلك تسعى الشركات  
متعددة الجنسيات، فيما وراء الحدود، الى إخضاع البشر جميعاً للحصول على  
مستوى واحد ومعايير مُقننه واحدة في ردود فعلهم كمستهلكين. اذن يصبح  
نزع الثقافة المحلية، شرطاً أولاً لحسن سير عمليات الشركات متعددة  
الجنسيات التجارية على مستوى الكوكب الأرضي وهكذا تتأسس، أحياناً  
بشيء من التواطؤ اللاشعوري، الى حد ما، من قبل بعض الصفوة المحلية،

حالات من الـ «حايات» الاقتصادية- الثقافية. ومن الواضح تمام الوضوح على هذا النحو وجود علاقة دياكتيكية بين الامبريالية ورفض الحوار الثقافي. فالحوار بين الحضارات لا وجود له لأن الامبريالية موجودة والامبريالية موجودة لأن الحوار بين الحضارات لا وجود له. إذ يكون الحوار بين الحضارات وهماً لأن الامبريالية تكون حقيقة واقعة وهذه الامبريالية تكون حقيقة واقعة لأن الحوار بين الحضارات يبقى وهماً.

إن المشروع الذي تشبث به روجيه غارودي، منذ عشرات السنين هو، من هذا المنظور. متواضع، في آن واحد وهائل. متواضع لأن الامبريالية الحاضرة دائماً تشل هذا الحوار بين الحضارات الذي يعذبه روجيه غارودي اليوم ويبحث عليه مرة أخرى بكتابه «وعود الإسلام» وهو بالغ الأهمية كذلك لأن هذا الحوار المدام والعيد سيقوم بما هو واجب في زحزحة هذه الامبريالية الى التراجع شيئاً فشيئاً.

بعد إن هناك عقبة ثالثة تعرقل بقوة هذا الحوار. وهي ذات طابع سياسي. فكيف، يقام حوار بين الحضارات في حين تكثر الحروب والتوترات والمنازعات الخفية او العلنية بين الشعوب؟ هذه الحقيقة الواقعة، السياسية، هي العكس قائماً للحوار، وتساهم في اغلاق الباب في وجهه. وهكذا فإنه كان لا بد من أن يصاحب الإحياء الحالي للإسلام، هنا وهناك، بعض الافرازات السياسية الحادة، التي قد تكون قابلة للمناقشة، لكن سرعان ما تسمى إلى إبطالها الامبريالية المتعجلة بقتل الجميع وادانتهم للحفاظ على وضعها المهيمن المهدد على هذا النحو. وهذا يكفي لخلق الحصار السياسي والابقاء عليه ومن اجل اقفال الحوار الضروري بين الحضارات لكن كتاب «وعود الإسلام» يدعونا إلى المثابرة في البحث عن مثل هذا الحوار، بسبب هذه الاوضاع السياسية التنازعية بالذات، لبلوغ نهايتها، لإخادها ولتجاوزها، إن لم يكن تلاقيها.

تلك هي العقبات، متكونة على شكل تحديات في وجه حوار أصيل بين الحضارات. إلا أنه يمكننا، لدى قراءتنا، كتاب «وعود الإسلام»، أن نطرح

على أنفسنا أسئلة أخرى كذلك: لماذا الحوار ولماذا الحوار الآن؟ لا جرم إن أحياء الايديولوجيات الدينية في العالم الثالث وعلى الاخص في النساء الإسلامي، والتأكيد من جديد بل والعنيف أحياناً، على الهويات القومية، والتحديات الموجهة هنا وهناك الى الناذج القريبة كمثّل يقظة للشرق، للنيابة عن الغرب في المبادرة التاريخية التي يمسك بها منذ قرون، كل ذلك يمكنه اشاعة تذوق رسالات الحضارات «الآخرى»، ومنها الإسلام. العوامل، يتعلق بالوضع الخاص بالغرب نفسه. فقد أصبحت إقامة الحوار تبدو أمراً ملحاً، بالنسبة للغرب، حتى إنه بات يعاني اليوم من ضرورة خروجه من مأزقه الثقافي. ذلك إن المشروع الثقافي الذي عاش عليه العالم الغربي والذي قمض عن سلوك وعن اخلاق وعن ضرب في التفكير، امبريالية، يبدو بأنه اقترب من نهاية وظيفته التاريخية. فإن النموذج الثقافي الغربي، المبني على متابعة النمو المستعجلة على ارض محدودة الموارد مع ذلك، والذي خلق المجتمع الاستهلاكي وعبادة النمو وفي اخر المطاف حضارة القناة المضمية، هذا النموذج قد افضى الى الطريق المسدود. وهو على وشك ان يخلق عالماً سرعان ما يصبح غير ممكن العيش فيه، غدا متفجراً ومفخخاً، نحن مصادرون جميعاً لإدارة أزمته. وقد وصف روجيه غارودي نفسه هذا المأزق الثقافي في كتابه: نداء الى الأحياء على النحو التالي: «إن الكلمات تعكس تفتت هذه الثقافة، فالسلم يُدعى من الان فصاعداً «توازن الرعب»، وخيانة الشعوب يدعى «الامن القومي» والعنف الأساسي يدعى «النظام» والتمنافس في شريعة الغاب تدعى «الليبرالية» ومجموع هذه التفهيرات، يدعى «التقدم».

أما نحن، اهل العالم الثالث، فإننا اكثر حاجة لهذا الحوار. إن عوزنا نواقصا الثقافية اشد فتكاً من عازاتنا العذائية المأساوية. أذل الإستعمار ثقافتنا وحرقها. فلا بد لنا من هدم تكيّفنا الثقافي مع الغرب «تحوّلية»، انسلاخية للاتصال»، ومن توقيع جسمنا الاجتماعي الحيّ بمؤسسات مُستجَلبة لا حياة فيها، ومن صور الناذج الاجنبية المطبوعة التي ننقدها بتوان

وتراخ. هذا الحوار بين الحضارات الذي ندعوه بجميع امانينا يمثل في اصلته تجسّياً لاستفهامات العالم الثالث المؤثر الذي اضطر الى اللجوء إلى مواقف التمرد والعنف لكي يحطم النظام القديم الظالم.

ان احد الشروط لنجاح هذا الحوار هو ان يكون وان يبقى هو ذاته. وهذا يعني هاية التقليد الايمائي الذي يقوم المستعمر به لمحاكاة المسيطر، وامكانية الرجل المستعمر في أن « يلتقط سماء وارضه » وفقاً لعبارة جاك بيرك الجميلة. فكل شريك في هذا الحوار اسم يسمى به ويدافع عنه ، هوية يستردها، يستعيدّها، يحفظها او يغيبها. وعلى كل واحد أن يستشعر بأنفة وجوده، في نفس الوقت الذي يجب فيه أن يحس بالتواضع لتقبل ما يكون عليه الآخرون. انه هاهنا شرط جوهري لـ «عطاء وأخذ» خصب. ومن هذا الاعتبار فإن وعود الإسلام هو بطاقة دخول يقدم بها روجيه غارودي لـ أحد محاوريه، وهو الإسلام، الى حلقة الحوار بين الحضارات.

لكنه يبدو ان المطالبة بهوية قومية خاصة أو إنتماء الى فناء حضارة معينة، يتخذ ألوان المعارضة التاريخية في هذه الازمنة من عالمية الايديولوجيات والاقتصاديات والثقافات وفي عصر يصصوا المرء فيه الى حصاره على المستوى العالمي. فضلا عن ذلك انه قد يقال بأنه لا بد من وجود ذلك «المسافر بلا أمتعة» الأثير لدى أرثر كوستلر، المتحلل من روابطه الثقافية القومية الثقيلة من اجل أن يستطيع تحقيق الاتصالية في حوار حقيقي على مستوى الكوكب الارضي انها الفترة التي يجب ان يكون المرء فيها واضحاً. فلم يحدث حتى الساعة الحالية توجه عالمي للثقافة الا تحت تأثير سياط الشركات متعددة الجنسيات والاقتصاديات المسيطرة التي تسعى الى فرض معيارها الثقافي بأهدافه التجارية الجشعة (المركتيلية). ولكن بالإضافة الى هذا ليست هناك اية علاقة للاهمية الثقافية بالثقافة البديلة القومية الفوقية التي يتهمس عليها عملاقان أو ثلاثة من الدول.

من هنا فإن تمسكنا بحضارتنا الخاصة يظل شرطاً لازماً للاهمية الثقافية. فمن اجل ان يكون المرء « ايمياً » يجب ان يكون قبل كل شيء « قومياً »:

وهذا الامر يكون في مادة الثقافة اكثر صحة ايضاً فلا بد ، بادىء ذي بدء ، من أن يكون للمرء ثقافته القومية لكي يفتح على حضارة ذات نسق شامل . يجب قبل كل شيء ان يكون له منزلاً يستطيع استقبال الآخرين . بلا ريب ان الأمل في أن نرى الشر ذات يوم قد باسروا بابتكار حضارة جديدة ، هي حضارة شمولية عالمية ، هدهد دائماً احلامنا . إلا أن هذا الأمل يأخذ طريقه من ذواتنا فإن الحظ المشترك بين الثقافة القومية والإسهامات العالمية يمر من داخل كل واحد منا . بهذا التمس وفي هذه اللحظة ذاتها يكون في وسعنا تحويل ما نعانيه من الارتباطات المتبادلة إلى تضامنيات فعالة ومستمدة ، وخلق التماسات والتكاملات الثقافية ، واكتشاف أو ابتداء التضامنيات الدائمة من جديد دون الوقوع بالتضامن الخاطيء القائم على مبدأ الفارس والمطية . عندئذ نستطيع انكار الايديولوجيات المتعصبة والمعتقدات الضيقة العنيفة والتبشيرية العدوانية والاحلاف الاستعمارية والاستعمارية الجديدة والامبرياليات الثقافية والناذج المسيطرة والحائفة . ونستطيع أخيراً اتخاذ البعد الضروري بإزاء زبد الأحداث وهديرها التافه .

محمد البجاوي

الممثل الدائم للجزائر

لدى هيئة الامم المتحدة

وَعُودُ الْإِسْلَامِ





## مقدمة

### التركة الثالثة:

الغرب حادث عارض. ثقافته مسخ: لقد بُترت من أبعاد جوهرية. فمنذ قرون ادعت هذه الثقافة بأنها تتحدر ومن ارث مردوج: يوناني - روماني، ويودي - مسيحي. لقد انبثقت اسطورة « المعزة الاغريقية » لأن هذه الحضارة بترت عمداً عن جذورها الشرقية: عن تراث آسيا الصغرى، من ايونيا تلك، احدى مقاطعات الفرس حيث رأى النور اعظم الملهمين، من طالس دي ميليت الى كريوفون دي كولوفون ومن فيثاغورس دي ساموس إلى هيراقليطس دي ايفيز، الذين فاحت من خلالها نسائم ايران زرادشت وفيما وراءها، الهدد الفيدية والاباينشادا قريبة الشبه، بما يشبه اللغز، بأفلاطون<sup>(١)</sup>.

تراث مصر بالاف السنين من تاريخها وعلومها ورؤاها التي فتنت فيثاغورس وافلاطون، وفكن كذلك الاخصاب المتبادل بين الحضارات: ففي الوقت الذي أفلت فيه الثقافة في روما برغت في الاسكندرية. ففي الاسكندرية ملتقى جميع تيارات الفكر والحياة في الشرق ولدت علوم افليدس في الرياضيات وعلم بطليموس في الفلك شأنها شأن الاشراقات الصوفية العظيمة لدى فيلون وافلوطين واوريجين وكليمانت الاسكندري.

---

(١) انظر: Vasilis Vitsaxis: Plato and the Upanishads, New Delhi Ed. Arnold Heinemann 1977

فلم يكن في مكة أسطورة الاستثناء الاغريقي أن تتشكل إلا بمضل هذا الجهل المقصود أو هذا الالغاء، في إن واحد، للاصول ولذرية اثينا بركليس. كذلك فإن أسطورة الإستثناء اليهودي قد تعذت من نفس الجهل المتعمد ونفس الإلغاء ذاته: في قلب الـ « هلال الخصيب » الذي يمتد في بلاد ما بين النهرين الموطن الذي جاء منه إبراهيم الى مصر التي أعاد منها موسى أساطه، كيف يمكن التخيل إن الثقافة اليهودية، كاليونانية، لا تحمل من الأسرين: أسر بابل واسر الفراعنة، في أرفع إزهاراتها، النسخ المستقى من أعمق ثقافات كلدة، ذلك السح الذي انحست منه ملحمة جيلحامش كعلم الجيوس أو تنبؤية زرادشت أو بنسج الثقافة المصرية ومن توحيدية اختاتون الذي نجد تسبيحة للشمس بتامه في مرمور داود الز ١٠٤ .

والمسيحية بدورها، التي لم تأت من أوروبا - القارة الوحيدة في العالم التي لم يولد فيها ابدأ دين عظيم - وأما من آسيا، والتي تطورت باديء ذي بدء في أنطاكية أعني في آسيا، وفي الأسكندرية أعني في أفريقيا، أخلا تدين بشيء لهذا التأسيس المزدوج لليهودية وللمسابع الشرقية للثقافة الأغريقية التي سرعان ما طعمها بها القديس بولس؟ ألا تدين بشيء لأولئك المبشرين السوديين الذين أرسلهم إلى فلسطين، قبل قرون ثلاثة من ميلاد يسوع الباصري، الامبراطور الهندي اسوكا Asoka الذين نمثر على أعقابهم بين جامعات الإسنيين، نقلة السلوك والرؤى الماثلة جداً لسلوك ورؤى رهبان دير كومران أو لانغل توماس القبطي في المكشفي في مصر؟

هل يكون من الضروري للعظمة أن يكون المرء ابناً لأب مجهول؟ فلماذا نحو آثار ما ولد وغدى حضارتنا؟ فهل نستسلم لتصرف هؤلاء الكتاب الرديئين الذين، من أجل أن يقيموا أنفسهم بـ « اصالتهم »، اختاروا تجاهل في الرسم السابق بأكمله؟ أم تكون لما عبقرية جوان جريز Juan Gris الراشدة، أحد الذين احدثوا في فناء أحد أعرق تحولاته، وهو التحول الى التكميلية، عندما كتب يقول: « إن عظمة الرسام تتعلق بعمق الماضي الذي يجمله في ذاته » .

والمسيحية نفسها، تماماً لأنها تصبوا الى الشمولية، الى الـ « كاثوليكية »  
أفلا فيجب عليها تصرب المثل على هذا التجذر في ثقافات جميع الشعوب،  
كما دعاها الى ذلك لاهوتيو مؤتمر ابيدجان، في سبتمبر (ايلول) ١٩٧٧،  
مدللين على إن المسيحية تستطيع أن تجد في الثقافات الأفريقية تربة لا تقل  
خصوبة عن الثقافة اليونانية- اللاتينية؟

والحال إن المسيحية ولو أن دفعها الشرقي الأول ما انفك يتعجر (مع  
الراهب الكالابري يواكيم دي فلور Joachim de Flore الذي رعا كان قد تمكن  
في سوريا، من معرفة « فلسفة الاشراف » الإسلامية عند السهروردي  
الإيراني؛ ومع المعلم اكهارت Eckhart الذي يرجع طرحه الى التوحي  
الإسلامي لدى ابن سينا؛ ومع القديس فرانسوا الأسوزي (\*) François d'Assise  
الذي توصل الى إيجاد لغة مشتركة، في دمياط مع الخليفة عبدالملك؛ ومع  
القديس حادي لاكروا Jeande La Croix الذي تطهر تجربته الصوفية  
شديدة الشبه أحياناً بتجارب الصوفيين المسلمين)، يبقى أن مفهوماً ضيقاً  
للمشولية المسيحية ألهم سياسة الكنيسة الرسمية إلى حد تحويلها إلى رأس  
حربة في أكثر الحروب العسكرية إراقة للدماء على طريقي البحر الأبيض  
المتوسط طيلة قرنين من الحروب الصليبية التي ذهبت عشاً في فلسطين،  
وطيلة سمة قرون لإعادة فتح اسبانيا Reconquista حيث استقبل العرب  
في القرن الثامن عشر كمحررين وحيث جعلوا من قرطبة أعظم مركز  
أشعاع للثقافة في أوروبا.

لقد رفض العرب. منذ ثلاثة عشر قرناً، هذه التركة الثالثة.. التراث  
العربي- الإسلامي الذي كان يمكنه وما زال في وسعه، ليس فحسب أن  
يصالحه مع حكم العالم الأخرى ولكن أن يساعد على الوعي بالأبعاد

---

(\*) St François d'Assise مؤسس طريقة ونظام الفراسيسكان، ولد، ابن تاجر غني، جمع حوله  
تلاميذه من كرسوا انفسهم لحياة الفقر وفقاً لتعاليم الإنجيل، (حوالي ١١٨٢ - ١٢٢٦). ولم  
اعرف الخليفة الذي يقصده الكاتب

الإنسانية والإلهية التي بُرر عنها بتطويره من جانب واحد لإرادة القوة فيه على الطبيعة وعلى الشر.

ذلك أن الإسلام - والموضوع الأساسي لهذا الكتاب هو التدليل على ذلك - لم يكمل ويخصب ويشر فحسب. من بحر الصين وإلى الأطلنطي ومن سمرقند إلى تومبكتو، أقدم واسمى الثقافات: ثقافة الصين والهند، ثقافة الفرس واليونان، الإسكندرية وبيزنطة. وإنما نفخ في امبراطوريات مفككة وحضارات مشرقة على الموت، روح حياة جامعية جديدة وأعاد إلى البشر وإلى مجتمعاتهم أبعادها الإنسانية والإلهية بنوع خاص من التسامي والتوحيد، كما أعاده انطلاقاً من ذلك الإيمان البسيط والقوى الحميدة لإحياء العلوم والفنون، الحكمة الاشراقية، التيسوتية والقوانين.

وقد برزت ملامح يقظة الغرب الأولى في إسبانيا الإسلامية، قبل أربعة قرون من يقظته في إيطاليا.

وكان في وسعها أن تكون يقظة عالمية. فإطراح الغرب هكذا للتركة الثالثة، تلك التي كان يمكنها توحيد الشرق والغرب، وبانفصال يحرمه لمدة قرون من اسهام جميع الثقافات الاخرى المخصب، راحت المغامرة القاتلة للهيمنة تقوده وتقود العالم الذي يسيطر عليه معه، نحو نموذج انتحاري من السمو والحضارة. ان ما صار اسطورة التقدم وعقيدته قاد الى أكثر تفهيرات التاريخ لا إنسانية.

فقد كانت الاجتياحات العظمى والسيطرات العظمى دائماً نكوصات عظمى في تاريخ الشر. عندما غمرت موجات اجتياح البدو الرعاة الحضارات الكبرى في مناطق الدلتات (دلتا هوانغ - هو، دلتا الهندوس ودلتا ما بين النهرين ودلتا مصر)، لم ينجم النصر عن تفوق في الثقافة وإنما عن تفوق عسكري: تفوق الفرسان على المشاة، تفوق سيف الحديد على سيف البرونز. فإن روما لم تسيطر على اليونان وتؤسس امبراطوريتها برهافة ثقافتها وإنما بشغل أسلحتها. وما أحد من الهون والمغول والتر الذي خرجوا، بقيادة أتيل، أوروبا بأكملها حتى بلاد الغال، وأولئك الذين

بقيادة جنكيز خان بنوا اوسع الامبراطوريات بهدم حضارات الصين وخوارزم وفارس بأكملها والهند واولئك الذين بقيادة تيمورلنك، سيطروا بصروا من الصين الى الفولغا ومن دلهي الى بغداد، ثم يحمل احد من هؤلاء «بُناة الامبراطوريات» جميعهم، رسالة تحضيرية غنية بالمستقبل.

لقد أطلق مؤرخون بحق على هذه الإعصارات اسم «غزوات البربر». لكنهم يُعَيِّرون، بصورة تدعو إلى العجب، مصطلحاتهم، عندما تكون هذه الاجتياحات من فعل الأوروبيين. فلم تعد هذه «اجتياحات» كبرى وإنما «اكتشافات» عظمى، ومع ذلك، فما اهمية إهرامات ٧٠,٠٠٠ من الجاهل التي شيدها تيمورلنك بعد الاستيلاء على اصفهان لإزاء الإبادة الجماعية للملايين من هود امريكا التي قام بها الـ «فاتحون» الأوروبيون، المزودون بالمدافع، وإزاء خراب أفريقيا بإبعاد ١٠ إلى ٢٠ مليون من السود من بلادهم، استعماداً (وهو ما يمثل، إذا حسبنا عشرة قتلى مقابل كل اسير، رقماً من ١٠٠ إلى ٢٠٠ مليون من الضحايا)، وإزاء مذبح آسا، من حرب الأفيون إلى المجاعات التي أودت بحياة ملايين الهنود بسبب تدابير الملكية وفرض الضرائب التي ألزموا بها ومن قسلة هيروشيا الى حرب فيتنام؟

أي إسم يُطلق اليوم على هذا الشكل من هيمنة الغرب العالمية الذي أنفق ٤٥٠ مليار دولار في التسليح عام ١٩٨٠ والذي سبب موت ٥٠ مليوناً من الكائنات البشرية في العالم الثالث نتيجة للعملة المقايضات غير المتساوية؟

فإن العرب في منظور آلاف السنين هو أكثر محرم في التاريخ.

إنه اليوم بسبب سيطرته الإقتصادية والسياسية والعسكرية التي لا يشاركه فيها أحد، يفرص على العالم، بأكمله نموذجاً في النمو الذي يقود الى إلتحار سكان كوكبا جميعاً لأنه يولد في آن واحد، تفاوتات متزايدة، وينزع من نفوس المعدمين وأكثر الناس عوزاً كل تفاؤلي بأمل في المستقبل ويعمل على أنضاح التمرد اليائس، في الوقت نفسه الذي يوقف فيه ما

يعادل خمسة اطنان من المتفجرات فوق رأس كل واحد من سكان الكوكب الارضي.

لقد آن الأوان لأن نعي بأن غلط هو العرب هدا، الذي يقودنا الى حيوات لا هدف لها والى الموت يحاول تبرير نفسه بنموذج من الثقافة والايديولوجية يجهل في دانه هذه الدور من الموت:

- مفهوم شاذ عن الطبيعة، يعتبرها كما لو انها « ملكية » خاصة لنا، يحق لنا « استخدامها والافراط باستخدامها » (كما يعرف الحق الروماني هذه الملكية) الى حد انه لم يعد يرى فيها الا مخزنا للثروات ومستودعاً لنفاياتنا. بهذا المسلك وبلاستنفاد الطائش للموارد وبالتلوث فإننا ندمر وسطنا الحيائي الخاص ونصبح مساهمين دون وعي بقانون ال « قصور الحروري »، قانون تدمير الطاقة وهو الموضي.

- مفهوم لا رحة فيه للعلاقات الإنسانية. قائم على فردانية لا كايح لها. لا تولد إلا مجتمعات، تزاخم على الأسواق ومواجهات وعنف حيث تَشْرِقُ بعض الوحدات الاقتصادية أو السياسية، الجمعاء أو كلبة العذرة، الوحدات الأضلف أو تنلعمها؟

- مفهوم مهيبط للامال في المستقبل، ليس سوى الأمتداد والمو الكمي للحاضر، بدون هدف انساني ولا قطيعة إلهية، وبدون شيء يستعلي على هذا الأفق ليعطي معنى لحيواتنا وليحولنا عن دروب الموت. ولكن يكون غة نظام اقتصادي عالمي جديد بدون نظام ثقافي عالمي جديد.

إنما النظام الثقافي العالمي الجديد هو الانتقال من الهيمنة الغربية إلى التشاور على مستوى الكرة الأرضية لإعادة تحديد مواصفات مشروع إنساني شامل.

فإن الحوار بين الحضارات قد اصبح ضرورة ملحة ولا يمكن الاعتراض عليه. إنه مسألة بقاء. لقد بلغ السيل الرئي بل ربما تجاوز المستوى الذي يهدد بالفيضان.

لم تعد معركة عصرنا المركزية والحيوية، معركة بين الرأسمالية، التي تولّد النزعات الإستعمارية والحروب وأرمة حضارتنا العربية القصوى، و«اشتراكية» ذات غوذج سوفياتي، أصبحت بتوليها نفس أهداف النمو السقي بإشراف العرب الرأسمالي، كالرأسمالية، طامّة لشعبها ذاتها، مستغلة للعالم الثالث وشريكة في السباق نفسه إلى الهيمنة وامتلاك أسلحة الرعب. أمّا معركة عصرنا المركزية والحيوية هي معركة الاتهام الأساسي للميثولوجيا الانتحارية للـ «تقدم» وللد «غو» على الموال الغربي، الإيديولوجيا المتميزة بالانفصال بين العلوم والتقنيات (أعني تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة والحكمة (أعني التمسر بالغايات وبمعنى حياتنا)، وهذه الإيديولوجيا متميزة بإشارة متطرفة لفردانية تبتّر الإنسان عن إبعاده الإنسانية بمصاها الدقيق، المفارقة، التسمي (أعني، على الأقل الامكانة الدائمة للقطيعة مع مشتقات الماضي والمستقبل، وامكانية خلق مستقبل جديد). والجماعة (أعني الشعور الواعي بأن كل واحد منا يكون مسؤولاً، شحصاً عن مستقبل الآخرين جميعهم وعن استخدام جميع وسائل العلم والتقنيات والاقتصاد والسياسة والثقافة حتى يتمكن كل رجل وكل امرأة وكل ولد من إظهار الغنى الإنساني والقدرة على الخلق التي يحملها فيه إظهاراً تاماً).

نفياً وراء فرص التاريخ الضائعة وأبعاد الإنسان الغربي المهذورة، ان مهمتنا هي أن نعقد الحوار من جديد بين حضارات الشرق والغرب لكي نضع حداً لمثولوج الغرب الانتحاري.

كما أن مجتمعاتنا قد شكلها، منذ ست آلاف سنة، الرجال ومن أجل الرجال أعني أنها شكلت من قبل نصف البشرية فقط، بتجاهل أو بنهب العنصر النسائي المكون له، كذلك فإن التاريخ البشري، منذ قرون، وبخاصة منذ ما يدعى بعصر الـ «نهضة» أعني الميلاد المتزامن للرأسمالية والاستعمار، لم يعد يُصنع إلا من قبل قسم منهم هو العرب، بإهمال وبارذراء، عنصره المكون الشرقي، بهذا النهج أن الـ «غو» الوحيد

البديهي يكون غو بؤس العالم : البؤس المادي للعالم الثالث ، والبؤس الروحي للغرب .

كما يشير العجب أن يطلق الغربيون صفة الـ « نهضة » على التقوقع في المفهوم اليوناني والكائن الجرد من نسيجه الحي ، الذي يعنيه في قومية الـ « مدينة » الأغريقية ، التي تستبعد منها كل ما هو « آخر » كـ « بربري » ومولود من أجل العبودية وعلى التقوقع في التصور الروماني للملكية والقدرة الإمبريالية .

ولعل الوعي بهذا البتر، الوعي بما ندين به للثقافات وللحضارات غير الغربية يكون اليوم هو الطريق الوحيد الذي يبقى مفتوحاً أمامنا خارج طريق الموت المسدود .

فالوعي اليوم بما ندين به للإسلام ليس قط من تخصص مؤرخ ، مفارقة هارو أو تلنذ حالم ، ولكن مهمة عامل ملتزم ، مناضل وممدع للمستقبل .

إن الإسلام لم يعد ذلك « الكافر » في زمن الصليبيين أو الـ « إرهابي » في حرب التحرير الجزائرية ، ولم يعد ذلك الاثر في المتحف الذي يتفحصه المستشرق بعين العالم الاحنصاصي بعاديات الحضارات ، انطلاقاً من الحكم السبقي بامتيازية الغرب ، ولم يعد انقلاب الرومنسي المتعلق بالغرابة بل لم يعد أكثر من هذا ، ذلك الانفجار العلمي المذهل الذي كان ، عند الخروج من العصور الوسطى قد فتح الطريق ببساطة لعلومنا الـ « حديثة » (مع التضمن بأن هذا الطريق لم يكن إلا ما قبل التاريخ) ، أما الإسلام هو تلك الرؤية لله ، والعالم والإنسان التي تسيطر بالعلوم والفنون وبكل إنسان وبكل مجتمع مشروع بناء عالم إلهي وإنساني لا انفصام فيه باقتضاء البعدين الأعظمين ، المفارقة والجلاء ، التسامي والأمة .

لقد انقذ من قبل ، في القرن السابع من تاريخنا من التعتت امبراطوريات عظيمة متهاوية . أفلا يستطيع اليوم أن يسهم بالإجابة على جزع ومسائل حضارة غربية ، تكشف عن أنها ، بمدة أربعة قرون ، قادرة على ان تحفر



قبراً على مستوى العالم وأن تعمل على تغطية أسطورة إنسانية أنشئت منذ مليوني عام، بفعل الابتكارات والتضحيات؟

هذه هي المشكلة التي يبذل هذا الكتاب جهده، إن لم يكن في حلها فلي الأقل في طرحها. إن الإسلام هو، بصورة لا تتحزاً دين وجاعة. عقيدة ونظام حياة.

فسأته وانتشاره يطرحان مشكلة نوعية: سوف يكون من العبث الاكتفاء بالقول إن شبه الجزيرة العربية ومكة والمدينة تقع عند ملتقى الطرق التجارية الكبرى والقوافل القادمة من الشرق إلى العرب، من أوروبا ومن الشرق الأدنى إلى الهند وإلى الصين ومن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندي، إذ قد يفهم من هذا القول إنه في هذا الملتقى من الحضارات أمكن فحسب حدوث تآزر بين الأديان والثقافات وليس الإسلام في ذلك إلا المحصلة والمبلغ.

والحال أن الأمر تماماً على العكس. فإنه إنطلاقاً من مكة ومن المدينة، من شبه الجزيرة العربية بصحاريها وبواريها سوف تشع، لمدة قرون، على القارات الثلاث، من الهند إلى أسبانيا ومن آسيا الوسطى إلى قلب أفريقيا، عقدة وحيدة وجاعة وحيدة، الأمر الذي ينشأ عنه ثقافة بعينها مخصصة ومجددة لجميع الثقافات الأخرى.

هذا التوسع لا يشابه أي توسع آخر، لا التوسعات التي سبقتها (هجرة الكتل الشرية الهائلة من بدو آسيا القصوى) ولا التوسعات التي تلتها (اجتياحات الأوروبيين الكبرى، متممين، بفرض انفسهم في أمريكا وفي أفريقيا بتموق عسكري مطلق: تفوق المدفع والبندقية ثم الرشيش).

لم تكن شبه الجزيرة العربية أهلة كثيراً بالسكان حتى أن العرب لم يكونوا يملكون من الأسلحة والفنون العسكرية ما يملكه الفرس أو بيرفطة. إذن لم تتأسس الأمراطورية العربية على علاقة قوى تؤم لها تفوقاً ساحقاً.

بل أكثر من هذا سوف لا تكون قابلة للتطبيق هذه الأطروحة أو تلك

لأركسية محتصرة ومحتزلة، بروعة إلى السحب عن محرك التاريخ ومحرك ثوراته وتحولاته، في حالة التقيسات والعلاقات الاقتصادية وصراع الطبقات التي تولده.

إن «اختيار» النبي وانتصاره في شبه الجزيرة العربية وتقدم خلفائه الخاطفين بالسيطرة في أقل من قرن بعد وفاته، على كامل العالم المعروف عندئذ تقريباً باستثناء جزء من أوروبا الحاملة ومن صين صاعدة نحو ذروة تقدمها، لا يمكن أن يفهم بدون الاعتراف بمكانة أولى لرسالة نوعية للإسلام. يمكن دون جدوى استبعاد مخزون التفسيرات الاقتصادية والجغرافيا-السياسية والعسكرية والدبلوماسية أو غيرها فإن انتصار الإسلام مستغرق على الأفهام بدون الإسلام، كعقيدة وكجماعة قائمة على هذه العقيدة.

حتى لو لم يكن المرء مسلماً ولو لم يكن يعترف بالقرآن كتاباً موحى به من الله إلى محمد فإنه لمن المستحيل على المؤرخ أن يرفض الأخذ بعين الاعتبار كحقيقة واقعة يتعذر ردها (وإن لم يدخل في الخطوط الأولى والأحكام المسقة للفلسفة الوصفية) ذلك الانبثاق لينبوع الحياة الذي راح يقلب أوضاع العالم

إن الاعتراف بهذا الحدث الأساسي لا يتطلب منا البتة الاقلاع عن التفسير، بل يتطلب بكل بساطة، ألا نستبعد، قبلياً، *a priori* من المجموع الإنساني، الأخذ دائماً بالولادة وبالنمو في التاريخ، هذا البعد أو ذاك للحياة.

ففي تاريخ إنساني بكلية تلعب الغايات دوراً محركاً بقدر ما تلعب الأسباب.

وإذا ما تجاوزنا ثنائيات الروح والجسد، اليوطوبيات والإهالات، الإنسيابات والأمال، الناطلة، فإن المشاريع التي يصنعها البشر لا بداع مستقبلهم تكون خيرة لها من الفاعلية ما لتيارات وحتميات الماضي الذي يدفعها، وبخاصة عندما نجيب المشاريع والرؤى التنموية على مسألة وتوقع عاشتها الجماهير بعنف.

كل «تاريخ مقدس» هو على هذا النحو «ضد التاريخ»، كما يكون الأثر الفني، حسب قول مائرو، «ضد القدر»<sup>(١)</sup> بمعنى أنه يكون انبثاقاً جديداً كل الحدة معاكساً لتيار حتميات الماضي. فالخلق المستمر للعالم وللإنسان يتكون من هذه الانبجاسات، من هذه التحديات لهذه قصور الحراري «Entropie» ولهذا التفهتر في الطاقات ولهذا النمو للفوضى، والتي تشكل جميعها قانون العالم الطبيعي وكذلك قانون التاريخ في كل مرة يطمئن البشر الى انساقاته.

فأن يكون هناك، منذ ثلاثة ملايين سنة من التاريخ الإنساني، تدفقات من اليبابيع كهذه، انما هذه هي تحرية السمو الاكثر حدوثاً يومياً: فلو لم تكن قد حدثت مثل هذه الانجاسات لما لا يمكن رده الى مجرد إعادة ترتيب القوى الوجودية من قبل، لما لا يكون محصلة بسيطة، ما كان لوجود في العالم شعر ولا ابتكار علمي او تقني ولا حب للتصحية ولا ثورة ولا خلق فني ولا أنباء.

ان يسوع الحياة هذا، هذا الخلق الدائم، هو ما اطلق عليه البشر منذ آلاف السنين اسم الله.

ولم يدع النبي محمد أبداً انه يحيى بدين جديد وإنما يواصل ويجدد ويتمم تلك العقيدة الأصلية التي كان يجد لها في عقيدة إبراهيم، التعبير الأمثل.

سوف فتتبع، بحلقات تتجه الى المركز، تزداد اكثر فاكثراً اتساعاً، مثل حلقات المسلمين في العالم بأكمله، المتحولين بابصارهم نحو الكعبة ساعة الصلاة، المدارات المتتابعة لتوسع الإسلام ولسائته العالمية.

إن كلام الرسول - المتمم لكلام ذُرِّيَّة طويلة من الأنبياء - ولا سيما إبراهيم وموسى وعيسى - قد ظهر في لحظة فاصلة من التاريخ.

ونادى ذي بدء في عالم مكة الصغير حيث كان في مطلع القرن السابع،

---

(١) انظر: Gilbert Durand «Le Statut du Symbole et L'imaginaire au jourd'hui»  
Lumiere et Vie, mai 1967

يتجابه شكلان للحياة الإجتماعية والنظرة للعالم: نظرة حياة الصحراء  
ونظرة حياة الواحة، القبيلة والمدينة.

كانت القبلية في الجاهلية تقوم على رابطة ووحدة الدم في الأسرة وليس  
كما في المجتمعات المدنية، على امتلاك الأرض او على تكاملية الوظائف،  
فالتصامن الضروري في الصحراء لم ينشأ من وحدة هدف، من وحدة  
مشروع خارج عن وجود القبيلة. هذا الوجود نفسه هو غايتها النهائية  
الخاصة. وهو شرط الهوية الشخصية لكل فرد من أعضائها دون إخضاعه  
لأسلوب «تقسيم العمل»، المباشر عند تكوين المدن في الواحات. وهذا لا  
يعني البتة أن القبيلة تقع في حالة الجمود: فحياة نرحال البدوي هي  
اقتلاع دائم؛ أن أجمل الشمر القبلي في الجاهلية (الـ«قصيدة») تبدأ دائماً  
بتذكر المنازل والديار المهجورة، والحسين إلى الحبيبة التي يُعثر على آثارها.  
ومعها تأتي على ذكر ملحمة الصحراء وعواصف الرمال. ثم أخيراً تتناول  
تجسيد وحدة القبيلة والتعاثر بمصائلها: الشرف، الكرم، الشجاعة،  
التضامن، وهو تضامن لا يمي، بل على العكس يطوي على تأكيد  
الشخصية في المسرات كما في الحب أو التضحية بالذات.

أما في الواحات التي أصبحت مدناً بزراعتها وحرفيتها وتجارتها  
وملكيتها الخاصة ومراتبها الاجتماعية وسياستها، فقد نشأت أشكال  
جماعية أخرى ثم تدهورت. إذ أحدث التقسيم المتزايد للعمل وتكاملية  
الوظائف، روابط جديدة بل وكذلك مزاحات وتفاوتات، ورغبات في  
الإملاك والقوة وميولاً للترف وشهوات للسيطرة.

كان هذان النمطان من الجماعة، مجتمع الصحراء ومجتمع الواحة  
يتعايشان ويتداخلان: داخل المدينة كانت الجماعات القبائلية ما زالت  
بخصوماتها متأصلة، فالبدو من أهل الإيل كانوا بحاجة إلى فلاحين مزارعين  
مقيمين. وكان البدوي الراعي يملك، بفضل مطايا السريعة، تموقاً عسكرياً  
على الفلاح والحرفي والتاجر المرتبطين بالأرض؛ وكان يؤمن بحماية معينة

للقوافل التجارية باتاوة محددة وفي حال التحلف عن الدفع كان يصل الى جبايتها بالغزو.

في جنوب شبه الجزيرة العربية فحسب حيث تصد الجبال الرياح الموسمية القادمة من المحيط الهندي كانت تهطل أمطار منتظمة تتيح زراعة من اغنى زراعات الحبوب والثار والبقول والكرمة والزهور وقد جعل تطور وسائل الري وفن العمارة وتنظيم المدن والملاحة من هذا الشطر الجنوبي من شبه الجزيرة العربية منطقة مزدهرة حيث أُنعت حضارة رفيعة بالاتصال مع الهند وإفريقيا وبأبعد من ذلك، بواسطة مصر، بالبحر الأبيض المتوسط، باليونان وسوريا بل وربما ناسيا الوسطى. كانت روابط هذه الـ«عربية السعيدة» كما كان يسميها القدماء، بعرب الصحراء والواحات معقدة: كانت تستخدم البدو طواعة كمحاربين مرتزقة لحماية تجارات قوافلها.

وفي شبه الجزيرة العربية هذه، من مطلع القرن السابع، التي ذكرنا بتنوعها الاجتماعي، كان القلق الروحي عظيماً، فإن الجو كان جو الانتظار المتلهف والقلق لتحول ضروري.

وكانت كثرة معتقدات القبائل الدينية تحمل كل توازن بينها مؤقتاً على الرغم من الهدفات الدينية الدورية (الأشهر الحرم) التي كثيراً ما كانت تنتهك حرمتها بما كان يسميه الإخباريون من العرب حينئذ بـ«حروب الفجار».

أن امر وقوع شبه الجزيرة العربية، وبخاصة مثلث مكة والمدينة والطائف في الجنوب، في ملتقى التيارات التجارية بين أوروبا والهند والصين، كما ما بين بلاد ما بين النهرين والحبشة، كان يسهم في مضاعفة ومزج المعتقدات والثقافات.

بين أديان السكان الأصليين كانت أشكال الشرك المختلفة تتوالد، مع عبادات الأرواح أو الآلهة الخفية كـ«جن» الصحراء والمعبودات ذات

الشكل الحيواني أو الشري؛ وثان من الحجر أو مواقع مقدسة تشكل أماكن للحج حيث تقام طقوس سحرية.

إلا أنه بموازاة هذا الشرك، كان ثمة صبو عام إلى حد ما إلى إله، إن لم يكن اوحيد على الأقل أعلى من الآلهة الأخرى: في الحجاز، كانت إلهات الثلاث يعتبرن بنات لإله واحد هو: الله.

وفي حين كانت «شرعة الشرف» لدى البدو تمثل إحالة إخلالية تتجاوز تلك العبادات الوثنية المتنافسة فإن أرملة الضمير الناشئة من جراء المجاهات بين تلك المعتقدات قد حفزت رحالاً إلى البحث عن صبغة تربط حياتي اسمي للعيش وفقاً لشرعية واحدة وإله واحد. كان هؤلاء هم الـ«الأحاف» الذين انفصلوا عن الشرك.

كانت أصولهم متعددة: فلا شك أنه كان من بينهم مشركون قدماء أكثر تشدداً بدقة عقيدتهم وحياتهم، الذين انتقلوا من الاعتقاد بإله أعلى من الآلهة الأخرى إلى إله واحد: هو (الإله). وآخرون، ولا سيما في الشمال من الجزيرة، الذي كان في وسعهم الاحتكاك بأديان إيران، أحسوا بأنهم معبأون كمريدي زراتوسترا في صراع أهورامردا من أجل الخير ضد قوى الشر في العالم. وكان منهم على الأخص أولئك الذين يوقون للعودة إلى عقيدة إبراهيم الأصلية، عقيدة التسليم الكامل لإرادة إله أوجد تتجاوز وصايا عقولاً وروحياتنا - البشرية. وأيضاً بين أولئك، ليس يهود فحسب وإنما رجال، كانوا، فيما وراء الطقوسيات والتخصيصيات اليهودية، يرجعون إلى السع. ولكن كذلك مسيحيون نعموا من الحياة في جو المشاحات اللاهوتية التي يحسمها في غالب الأحيان عنف القمع الإمبراطوري أو تساويات حساب بين الفرق الطائفية.

لقد دعا الإمبراطور قسطنطين إلى مجمع نيقية (٣٢٥) ليس بدوافع من العقيدة قط بل لأسباب سياسية هي: إعطاء إمبراطوريته المهددة دعماً بوحدة أيديولوجية. وهكذا فإن التجربة المعاشة للحب - حب إله لم يجد في قدرته المفردة والمسيطرة كمشرع كما في العهد القديم، ولكن صورته

الإنسانية الأقرب هي صورة حب إنساني لا يتعلق على نفسه في أنانية ثنائية بل يبقى متفتحاً على الآخر ، على جميع الآخرين بدون حدود - صمعت إذن وترجت في هذا الجمع بلغة الفلسفة البيوانية وثقافتها ، العربية أتم العربية عن هذا الوحي المسيحي الأساسي .

وعلى ذلك فإن الأسلوب الجديد للحياة الذي أوحى به يسوع الناصري ، المقبول مباشرة لدى جمهرة بسطاء الناس والذي أثار فيهم كثيراً من الابطال والشهداء في وجه الاضطهادات الرومانية ، أصبح في رطانة ارسطو ، تأملاً محمّداً غير مفهوم من الشعب المتمرج على التخاصات « الميزنطية » بين الطوائف اللاهوتية المتساحرة وضحيتها .

إن « الثُرى » التي يكشف عنها الإنجيل كيف يكون في وسع حياة إنسان أن تعاش الهياً ، كمال مطلق في الحب حتى السمو الى التضحية العظمى على الصليب ، كانت تمر في كلمات ملتزمة قلعة « مية » أعني كلمات لغة لم يعد أي شخص بحاجة إليها ليعبر عن تجربة حبه المعاش أو عقيدته . وراح الناس منذئذ يتناهبون ويقتتلون طينة قرون من أجل عبارات غريبة عن الإنجيل : هل « الابن » كائن في جوهر « الاب » فتولدت « مرطقات » عديدة من جراء الأجوبة المعطاة لهذه المشكلة الفلسفية اليونانية الساطلة من دون أن تكون لها أية علامة بالرسالة المسيحية .

في زمن الرسول ، باعتبار أن كل مسيحي « مهرطق » ملحد في نظر الآخر (على الأقل على مستوى رؤساء طوائف كنائس الإسكندرية والقسطنطينية وناطاكية وروما أو غيرها) وبالنظر الى أن احد الاباطرة السياسيين هو الذي يفصل بالنهاية في المجادلات . فإن الاتجاه السائد في الشرق كان اتجاه الـ « نساطرة » . كان هؤلاء النساطرة الذين ينتسبون الى نسطوريوس Nestorius بطريرك القسطنطينية عام ٤٢٨ وهو نفسه تلميذ تيودور دي موبسويست Theodore de Mopsueste يؤكدون بأن الله وحده (الاب) لم يكن ممكناً لا أن يُخلق ولا أن يولد وأن يسوع الناصري لا يملك إذن أن يوضع على نفس المستوى وأن مريم بالتالي لم يكن في الوسع تسميتها

«ام الله» ولكن ام يسوع. وقد نشأت هذه السطورية في بلاد فارس وهي ما يحتمل أن يكون الرسول عرفها عندما كان يتوّد الى سوريا قواغل خديجة زوحته القيلة.

وفي الحبشة حيث نصّح محمد عدداً من اتباعه بالهجرة عندما كانوا في مكة يتعرضون للتعذيب، كان الفارق الدقيق الراجح هو الـ «موبفيرية» التي تعترف بالمسيح بطبيعة واحدة: إلهية وليست إنسانية.

وفي اسانيا كانت تنتشر «هرطقة» غريدة هي الـ «بريسيانسم» Priscilianisme مؤسسها اسقف أفيليا بريسليان الذي أعدم في تريف عام ٣٨٥. وقد تأثر مذهبه بالخصوصية التي يمكن بلوغ الله وفقاً لها بالمعرفة وبالحضور المباشر، ولم يكن يسوع إلا رسولاً عظيماً.

وأخيراً كان الـ «أريوسيون» ما يزالون باقين في مصر، وهم اتّباع أريوس، اسقف من أصل لبني ومدرس في الإسكندرية في زمن مجمع نيقية الذي أدانته. وفي رأي أريوس بما إن الاب هو وحده غير مولود، فإنه وحده هو الله. وما الابن الا وسطاً بين الله والعالم المخلوق.

في زمن ظهور الرسول كان الفحوى الديني، في برقشته، مشكلاً إذن من وثنيات متعددة الآلهة من معناها الإنساني ومن طقوسية يهودية جافة ومن «طوائفية» مسيحية. وكانت هذه الايديولوجيات النبائية جميعها والمتناقضة والمنفصلة عن الحياة تعاقم التفكك الإحتقاعي. عندئذ كشف الرسول عن عقيدة بسيطة وقوية، اعادت الروح لمجمع جديد.

لم يدع أنه يؤسس دياً بل جاء ليرشد الناس بوحى من الله، إلى أن يتذكروا من جديد العقيدة الأصلية عقيدة إبراهيم<sup>(١)</sup>. أعني ألا نعبد إلا

---

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٣٥: «وقالوا كونوا هوداً او نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين. قولوا اما بالله وما أنزل اليّا وما أنزل الى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب...» ويتردّد ذلك في مناسبات عديدة وبخاصة في سورة آل عمران آية ٦٧ وآية ٩٥ وفي سورة الأنعام الآية ١٦٦ وفي سورة النحل الآية ١٢٠ والآية ١٢٣.



إلهاً واحداً، وأن تنبذ إذن المعتقدات الباطلة الطفيلية والطقوس التي لا حياة فيها. ولم يكن ذلك استبعاد جميع أشكال الشرك بتعدد الإلهة وعبادة الاوثان وإنما إخضاع كل سلطة وكل ملكية وكل معرفة لفهوم النسبية.

إن الله أكبر من اعظم الملوك، وإليه وحده يُدان بالإجلال المطلق، فها هنا المبدأ بحق لا يجوز التصرف فيه، بالصمود في وجه كل طغيان وبمعارضة كل سلطة، الأساس الإلهي لمساواة بين جميع الناس من وراء أي تسلسل في المراتب الإجتماعية، وعندما توجه الى صحابته بالكلام لأخر مرة بمكة في «حجة الوداع» في اذار ٦٣٢ أُلح محمد (ﷺ) على المساواة بين جميع الناس أمام الله دون تمييز في الأصل والنسب أو الدم كما جاء في القرآن: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

وثمة تأكيد بنفس القدر من الرديكالية والتشدد على التسامي كان يعطي أساساً جديداً بصورة جوهرية للجماعة، للأمة. فالتسامي والأمة هما المحوران المتحاذيان للذات لا يتحرزان في رسالة النبي.

فالله وحيد وهو حقيقة واحدة. وهذه هي الشهادة، المبدأ القاعدة لإعلان الإيمان والمسلمة الثانية فيه وهي أن محمداً رسول الله، تشير إلى حركة الأوبة؛ ذلك أن محمداً هو القدوة نفسها لكل حقيقة ينظر إليها كوحى وإشارة من الله. فالقرآن هو الله، في بلاغه للناس، متوجهاً اليهم بالكلام الذي يوحى به الى الرسول من اجل ربطهم بمصدرهم.

ليس فقط لا توجد الوهية اخرى غير الله ولكن ليست هناك حقيقة أخرى: «سنربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق...» (سورة فصلت ٥٣). فالنبي يشخص الخلق كله، الذي يكون كل شيء فيه «آية»، كل شيء هو تجلي من الله: ان نفس كلمة آية: أمانة تعني في أن واحد آية من القرآن، وانساناً يكون مرآة للإلهي او حقيقة واقعة من الطبيعة. فما من شيء في وسعه ان يكون ولا يكون إلهياً. ويكون وهمياً غير حقيقي كل ما يجري ادراكه او يتم تصويره خارج صلته بالله ليس هناك إذن فصل بين المقدس والمدنس. كل شيء يكون مقدساً بعلاقته بالله.

فالكفر يرتكز على النظر الى الأشياء كما لو كانت مستقلة عما هو أصلها وغايتها ومعناها.

هذا الوحي بالوحدة الإلهية (التوحيد) الذي يعطي لكل حياة ولكل شيء معنى بالنسبة لعلاقته بالكل، ليس توحيداً جامداً، توحيد الإيمان بإله واحد مجرد، جاعلاً من الله فكرة داخل من ذلك أيضاً. حلوليه، وحدة الوجود تستبعد المفارقة الأمر الذي يكون بالنسبة للمسلم، العالم العائب منه الله. الوحدة الإلهية، التوحيد، هو فعل. فعل من الله دائم الخلق، فعل من النبي، الذي بكلامه، الوحي به من الله يكون ليس وحدة أو جملة ولكن فعل توحيد، فعل تجميع، فعل لكل إنسان يعني أنه ليس ثمة إلهي وحقيقي إلا الله وأنه في كل لحظة يربط كل شيء وكل حادث وكل عمل بمبدئه.

وليس في الوسع فهم توسع واشعاع الإسلام ولا حالته اليوم من دون ان نلفت النظر إلى وجهين أساسيين تحلّيا منذ ظهور النبي. قبل كل شيء ان التوحيد هو عمل يدل على سخف اعتبار الإسلام كما لو كان يقود إلى الحرية: إنه يقدم على العكس الأساس الاصلب لمسؤولية الإنسان وحرية فاسم الـ «إسلام» نفسه يعني الـ «تسليم» الامتثال للارادة الإلهية، وعليه فإن كل شيء، في تصوره للتوحيد، للكل يكون «مسلياً» فمثلاً: الشجرة في ازهارها، الحيوان في نموه، الحجر في جماديته، لكن هذا السليم لا يعمل بها. ليس في مكنيتها الافلات من القانون الذي يحكمها، فالإنسان وحده يستطيع «نسيان» طبيعته الحقيقية. «قال كذلك أتتكم آياتنا فسينتها وكذلك اليوم تنسى» كما قيل له في القرآن (سورة طه ١٢٦). فهو يصح مسلماً اذن بالاختيار وذلك بتذكره الشريعة الأولى، شريعة التوحيد والمجموع التي تعطي معنى لحياته. وهو مسؤول مسؤولية تامة بما انه يملك اسكانية الرفض.

من جهة أخرى سوف يكون غريباً اعتبار عقيدة قادت المسلمين في غصون ثلاثة ارباع القرن، الى تجديد أربع حضارات كبرى وإلى الإشعاع على نصف العالم، عقيدة قدرية، مقادة. هذه الدينامية في الفكر والعمل

هي عكس الفدرية: لقد اقتادت ملايين الناس الى التأكد من أنه كان يمكنهم ان يعيشوا على نحو اخر .

الملاحظة الثانية تنصب على وجه الدقة على هذا النهج الجديد للحياة: إذا كان الإسلام تمكّن من الانتشار بمثل هذه المقدرة وهذه السرعة بآدىء ذي بدء في بلاد العرب ثم من المحيط الاطلسي إلى بحر الصين ، فذلك لأنه كان يجدّد معنى الحياة لدى شعوب ضلّت الطريق بتمكك مجتمعاتها وثقافتها وعقيدتها .

في مبدأ جميع تلك التحديدات كانت هناك هذه الإرادة باستعادة عقيدته أصلية: هي عميدة إبراهيم ، العقيدة التي كانت تُترجم الى افعال تخصّص الى أمور نسبية مراتب البشر وثرواتهم وحكمهم وتبذل جهدها في تحقيق المشروع الإلهي .

كان القرآن يعترف بصدق انبياء التوراة على أهم رسل الله نفسه : شرائع موسى وإحجيل يسوع كانت كلام الله .

وقد أوصى القرآن بأهل الكتاب من اليهود والنصارى: « ولا تحادلوأ أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا أما بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » (سورة العنكبوت ٤٦) . فكل وحى ، كل « تنزيل » من تلك التنزيلات السوية هو حلقة من سلسلة من نفس الحقيقة الإلهية ، حتى لو كانت الرسالة حُرّفت ، فالمسلم يكرّم إبراهيم وموسى وعيسى (حتى أنه يوجد في بلاد الإسلام « مساجد يطلق عليها اسم مريم » وفي ليبيا في عهد العقيد الفذافي يُحتفل بعد الميلاد كما تكرم مريم العذراء) .

« قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » . (سورة البقرة ١٣٦) .

ولن يكون في الوسع إقامة حوار صحيح إذا لم نعتزف بأن في القرآن (أيا كان رأي غير المسلم في مصدره) وميض من الإلهي

حتى عبدة الاصنام، المترددون الى الكعبة في مكة للحج، اكتشفوا، قيا وراء آلهتهم، عقيدة تدعهم في العام وتعطي حياتهم وكل شيء معنى، وشرعة لعملهم.

وما من احد كان لديه الإحساس، وهو يستقبل رسالة النبي، بأن ينكر وجوده الشخصي بل على العكس، كان يكتشف من جديد، تحت ركام الأوهام والطقوس والمعتقدات، قيا وراء الكهنة المدعين أنهم يلقنون العقيدة ويقومون مقام الله، كأنهم حائزون على الحقيقة، عقيدة ونهجاً يعبدان إليهم الأمل المجاهد بتغيير العالم.

لم يعد هناك وسطاء، أعني كهنة يصبون انفسهم ادوات ليتوقراطية باطلة، كما لم يعد هناك ملوك أو أمراء يرعون لهم نواب الله على الأرض ما دام أن الله نفسه يوحى بشرائعه. بعد الآن ما من أحد يستطيع اعتصاب المقدس.

إنها عقيدة تربط الإنسان باصله وبغاياته معاً وتعطي معنى لحياته انطلاقاً من «أركان» الإسلام الخمس.

١ - الجهر بالعقيدة، الذي سقت الإشارة إليه، الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. فالكون بأكمله على هذا النحو يتخذ معنى، إذ يتحلى المطلق في النسبي على شكل «إشارات» ورموز. إن الطبيعة والبشر. تماماً ككلام القرآن. هم ظهور، هم تجلّي الله. «تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً» (سورة الاسراء ٤٤).

٢ - الصلاة وهي المشاركة الواعية من الإنسان بهذا التسبيح الذي يربط كل مخلوق بحالقه. «عد الى ذاتك تجد الوجود كله مختصراً فيك».

ان الصلاة تريح المؤمن بهذه العبادة الشاملة: فالقيام بها، وقد ولّوا وجوههم شطر مكة، يندمج المسلمون جميعهم وجميع المساجد التي تشير وجهة الهراب في كل منها إلى اتجاه الكعبة، بدوائر متحدة المركز، بهذا

الإعجاب الواسع للقلوب الهامية نحو مركزها. والوصوء، يرمز الى عودة الإنسان الى الطهارة الأصلية، مستبعداً منه، بهذا الاغتسال كل ما يمكن ان يشوب، بأي كدر، صورة الله، وهذا يصبح مرآته الصادقة.

٣- الصوم وهو إيقاف طوعى للايقاع الحياتي، تأكيد حرية الإنسان بالنسبة لذ «أنا» ولرغباتها وفي نفس الوقت هو التذكير بوجود من هو جائع فبنا كما لو كان تذكيراً بدأت أخرى يجب المساهمة بانتراعتها من البؤس والموت.

٤- الزكاة ليست متسوّلاً، إنما ضرب من العدالة الداخلية، اعطيت صيغة المؤسسة، وهي الزامية تجعل تضامن المؤمنين فعالاً، أعني اولئك الذين يعرفون التغلب في أنفسهم على الأنانية وعلى البخل. والزكاة هي التذكير الدائم بان كل غنى لله شأنه شأن كل شيء. وإن الفرد لا يمكنه ان يتصرف فيه على هواه وأن كل انسان هو عضو في جماعة.

٥- الحج الى مكة، بيت الله الحرام لا يحسّ الحقيقة العالمية للأمة الإسلامية فحسب، بل إنه يحسّ في داخل كل حاج الرحلة الداخلية نحو مركز داته.

فالمسألة المركزية في الاسلام، في جميع مظاهره هي هذه الحركة المزدوجة من مد الإنسان نحو الله وعودة الله إلى الإنسان، انبساطاً وانقباضاً في قلب المسلم: «... قالوا إن الله وإنا إليه راجعون» (سورة البقرة الآية ١٥٦).

ترتكز هذه الطريقة في تصور حياة التسامي والعقيدة على شكل جديد من الحياة الاجتماعية ظهرت سماتها الأساسية في المدينة. فقد أعطى النبي، حقيقة، عندما اصبح المؤسس لدولة في المدينة عام ٦٢٢ المثل الأول لجماعه من عودح لم يكن يعرف حتى ذلك الحين: فهي ليست بعد الجماعة القليلة، المتحدة بروابط الدم لدى البدو الرحل أو المقيدة بالارض لدى الحصريين. كذلك ليست «أمة» بالمعنى العربي للعبارة، مرتكزة على وحدة ارض وطن، وسوق ولغة او تاريخ، أعني على معطيات كالمرق

والجغرافيا أو التاريخ - وبالتالي على الماضي - ، ولكن مجتمع نموي مبني على تجربة مشتركة من تعاليم الله .

إن التأمل في مجتمع المدينة يتيح استخلاص القاسم المشترك بين جميع المجتمعات الإسلامية التي تريد أن تكون أمية بصورة صحيحة على تعاليم النبي .

قبل كل شيء ، فيما يتعلق بالسلطة السياسية . بفصل مبدأي الإسلام الأساسيين - مبدأ السلطة لله وحده وهو الذي يجعل كل سيادة إجتماعية نسبية ومبدأ الـ « إستشارة » ، الشورى الذي يستبعد أية وساطة بين الله والشعب ، يُزال ، في أن واحد ، أي استبداد مطلق يضيف القداسة على السلطة ويصبو إلى أن يجعل من القائد إلهاً على الأرض ، وآية « ديموقراطية » من النموذج الغربي ، أعني الديموقراطية الفردانية ، الكمية ، الإحصائية ، المفضضة ، المستلبة . ذلك أن الحرية ليست نفيّاً ولا عزلة ، لكنها أحجاز للإرادة الإلهية .

وفما يتعلق بالملكية : إذا كانت كل ملكية هي ملك لله ، وأن كل إنسان لا ينال منها بعمله إلا حق الانتفاع فإن التصور القرآني والنبوي للملكية هو العكس نفسه للتصور العربي والورجوازي .

ففي الحق الإسلامي ، ليست الملكية خاصة من صفات الفرد ولا من صفات الجماعة وإنما هي وظيفة اجتماعية ، مرتبة لتلبية مقتضيات الإرادة الإلهية في الـ « أمر بالمعروف » .

أليس التسامي والجماعة هما الإسهام الذي يستطيع الإسلام اليوم أن يقدمه لخلق مستقبل بوجه إنساني ، في عالم جعل : استبعاد السمو منه وتدمير الجماعة بالفردية وسيطرة نموذج حنوني من السمو . الوضع الراهن Slatu quo لا يمكن أن يعاش ، ومستحيلة فيه الثورات من النموذج الغربي .

كان جان جاك روسو ، في عقده الاجتماعي يستند إلى تصور مجرد للفرد ولم يكن يستطيع في النهاية تحيّل الاندماج الاجتماعي إلا من خلال

أسطورة «إرادة عامة» أظهرت أشكالها التاريخية الملموسة عبر البرلمانات والاحزاب، كل ما كانت تنطوي عليه من تفويض بالسلطة واستلاب لها، لاعطاء صورة مسوخة عن الـ «ديموقراطية»، إذ اصصحت مشاركة الشعب في السلطة تصورا وهمياً ومخاتلة.

وكان الأمر على هذا النحو بالنسبة للملكية: فلقد فاده معريهما المردياني الروماني والبورجوارى الى نظرية الـ «صالح العام» المزعومة، الفاتلة بأنه إذا جدّ كل واحد في نيل مصلحته الشخصية فإن الصالح العام سوف يتحقق. وكان لا بد من انقضاء قرنين من الاضطرابات الإجتماعية التي ولدت هذه «الليبرالية الإقتصادية» التي لم تتفق، لتفصح هذه الغربية الإقتصادية عن «الصالح العام» وكذلك الغربية السياسية عن «الارادة العامة» فإن التحارب الموصوفة بالـ «إشتراكية» التي أحلت محل هذه الأساطير أسطورة «حرب» عالم بكل شيء ومرسل من العناية الإلهية الذي سوف تتمثل فيه بدوره، باسم طبقه يقال لها رسولة المستقل ولكنها لم تستشر أبداً، تلك «الارادة العامة» او ذلك «الصالح العام»، قد قادت إلى طرق مسدودة اخرى.

إننا لا نسمى مطلقاً إلى اعتصار جميع محرات المجتمعات الإسلامية التاريخية مثالية. بل نعتقد أن نشدان استنساخ تشريع صالح لجميع الأزمنة وجميع الشعوب من نص منزل، يكشف عن نزعة قمامية ضارة. ألم يرد في القرآن «ولكل أمة رسول وإذا جاء رسولهم قُضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون» (سورة يونس ٤٧) وبصورة أكثر دقة أيضاً. «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليسين لهم...» (سورة إبراهيم ٤).

واليوم إذا لم يتجمد الإسلام في ماضيه وإنما عرف كيف يحل مشكلات عصرها بروح مجتمع المدينة، متذكراً، أن البقاء على الإخلاص للأجداد لا يكون بنقل الرماد من موقدهم، وفقاً لتعبير جوريس، بل الشعلة وإن النهر باتجاهه إلى البحر يكون وفيما لمبعه، إذن لاسطاع أن يشق لنفسه، ليس فحسب من أهل المسلمين، وإنما بصورة شاملة، اتفاق اشتراكية لا تشلها قط

العلموية الوضعية ولا المردانية العربية وإنما تُحصيها القيم الأساسية التي سقى لها أن ابتعثت مجتمع المدينة بزوغ شملة الأمل: التسامي والمجتمع.

★

ليس في الوسع إذن تفسير انتشار الإسلام بأسباب خارجية فحسب مثل وهن الامبراطوريات المعلوبة الاكيد وبالتالي تفككها (امبراطورية الشرق الرومانية، امبراطورية فارس الساسانية، امبراطورية الميزموط في أسانيا) وأقل من ذلك أيضاً بأسباب عسكرية فقط.

لقد انتهكت امبراطورية الشرق الرومانية والامبراطورية الفارسية الساسانية «عظيبتنا» ذلك العصر احداها الأخرى بالعمل في حروب لم تتوقف بينها من اجل الهيمنة والسيطرة على الشرق الأدنى وبصورة خاصة من ٦٠٤ إلى ٦٢٨.

ومن المؤكد كذلك ان الامبراطوريتين المتخاصمتين قد أدخلتا القائل العربية في شؤونها باستخدامها اولئك المرساں الحاربيين من الصحراء كمليشات من أجل الدفاع عن «ثغور» دولتيهما المتقدمة.

اقام الفرس الساسانيون، في الحيرة، على مقربة من عاصمتهم سثيزيفون، قبيلة بني لخم، فحملوا منها أسرة مالكة، اللخميين، وكان عليهم كانباع، مهمة مقاتلة الرومان بصورة دائمة وردهم عن الحدود. وبالمقابل اختار اباطرة بيزنطة أسرة عربية اخرى هي أسرة العساسنة من البدو الذين كانوا بمنطقة شرق الاردن الحالية، ليحملوا منها عام ٥٢٩ أمراء العساسنة الذين اعتنقوا المسيحية «المونوفيرية» (التي كانت ترفض الاقرار بـ «طبيعة» مزدوجة ليسوع)، وكانت شائعة منتشرة على نحو خاص في سوريا ومصر.

وكانت تلك عوامل مؤاتية لانتصارات العرب المسلمين المقلبة.

إلا أن الأسباب العميقة لهذا الانتشار الخاطف، التي اتاحت، غداة وفاة الرسول، في مدة اثنتي عشرة سنة، من ٦٣٣ إلى ٦٤٥، تأمين السيادة



العربية في فلسطين وسوريا وما بين النهرين كما في مصر (إذ لم تتوقف هذه الموجة الأولى إلا أمام عوائق طبيعية: سلاسل جبال طورس، في آسيا الصغرى، وسلاسل الجبال في إيران الشرقية، وفي الغرب صحاري النوبة وليبيا) كانت أسباباً داخلية مرتبطة بمجهر الإسلام نفسه.

باديء ذي بدء كان التأكيد الأساسي على سمو الله، محمل جميع السلطات نسبة، يلتزم كما رأينا مساواة مبدئية بين الجميع ويصبح إذن خيرة تحرر من جميع الاضطهادات السياسية أو الاقتصادية أو الدينية، ويفتح باب الأمل أمام جميع المضطهدين.

وهذا ما يفسر لماذا عمل انتصار عسكري واحد على كل من المستبدين الجالسين على سدة الحكم (هيرقل في عام ٦٣٦ بالنسبة لامبراطورية الشرق الرومانية؛ يزيدجرد بعد الاستيلاء على ستيفون، عاصمته، في عام ٦٣٧ بالنسبة لامبراطورية الفرس الساسانية، أو فيما بعد عام ٧١١ انتصار عدد قليل من معانلي طارق على رودريغ ملك الفيزيغوط على الريبوباريات في أسبانيا) على انهيار امبراطوريات كامبراطورية الفيزيغوط في اسبانيا أو امبراطورية فارس أو على التخلي للعرب عن أغنى مقاطعات امبراطورية الشرق الرومانية (سوريا ومصر ثم بعد قليل افريقيا الشمالية كلها).

في كل حالة، بعد هزيمة الفئة المسيطرة المكروهة من الشعب، كان العرب يستقبلون كمحررين من قبل أولئك الذين كانوا ضحايا اضطهاد اجتماعي أو سياسي أو ملاحقة دينية.

فبالنسبة للمسيحيين المونوفيزيين الملاحقين كهراطقة في امبراطورية الشرق الرومانية، كما بالنسبة للمسيحيين النسطوريين في فارس. كما بالنسبة لقبائل البربر- التي سادت فيما مضى الدوناتيين<sup>(\*)</sup> في حين ان القديس

---

(\*) سنة الى دونات Donat أسقف تومبيديا ثم قرطاجة (متوفى حوالي ٢٥٥) ترأس حركة سميت باسمه فاستطاع تحت شعار أورثوذكسية الاسرار المقدسة ان يترأس الفلاحين والمرارعين من السكان المحليين الفقراء ويؤلفهم على الاغنياء من المستعمرين الرومان..  
«المترجم»

أوغسطين دعا ضد الهرطقة إلى قمعها عسكرياً وبوليسياً من قبل امبراطور روما - كما بالنسبة لليهود أو المسيحيين الإيانيين أو البريسيليين في أسبانيا الذين يلاحقهم اكليروس متعصب، كما بالنسبة للفلاحين الاقاط في مصر الخاضعين لانتزارات واغتصابات كبار ملاكي الارض البيزنطيين كان انتصار العرب على أسيادهم ومضطهديهم، خلاصاً لآسيا وان «هرطقاتهم» الناشئة بالنسبة لمعظمهم من التفسيرات الهلينية للثالوث، كانت تحمل التصور الإسلامي لله وللتوحيد مقبلاً بسهولة. فالسورة ١١٢ من القرآن تقول:

«قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد».

هكذا كان في مكنته مسيحي مونوفيزي أو نسطوري أو أريائي ان يتعرف، فيما وراء تحركات اللاهوتيين الفائقة الدقة، على عميدته الاساسية الخاصة، كما أيدها بصورة رائعة مجمع لاتران الديني الرابع، المنعقد عام ١٢١٥ لادانة تصور يواكيم دي فلوري للثالوث.

وقد أكد هذا المجمع من جديد، دائماً بمس الكلام المقدس من الإغريق، على الوحدة المطلقة لـ «جوهر، أو الكنه أو الطبيعة الإلهية»، فعرّفها على أنها «حقيقة علوية لا تدرك ولا توصف [...] وهذه الحقيقة لا تلد ولم تولد».

في دراساته عن وضع الكنيسة في سوريا في القرن السادس، يستشهد سيادة الأسقف دوشين Duchesne بميشيل السوري فينقل عنه ما يلي: «ان إله الانتقام إذ رأى خبث الرومان وأذاهم، الذين حيث ما كانوا يسيطرون، يهبون بوحشية كائناتنا واديرتنا ويقضون علينا بلا شفقة، أرسل إلينا من الجتوب أبناء إسماعيل لانتقادنا منهم. [...] ولم تكن تلك فائدة طفيفة بالنسبة لنا، أن نتخلص من قساوة الرومان ومن خبثهم وأذاهم ومن عصبهم ومن غيرتهم الفظة، وأن نجد أنفسنا في راحة».

وعلى الطرف المقابل من البحر الأبيض المتوسط، في اسبانيا، سوف

يعني الامر كذلك تحريراً اجتماعياً وديناً في ان واحد. فقد أظهر أغناسيو أولاغيو Ignacio Olagué كيف كان مما لا يصدق أن تُفتح اسبانيا عسكرياً بعزوة مكثفة من سكان الحجاز. فتساءل: «كيف أمكن لحفنة من البدو الرحل، قادمين من قلب شبه الجزيرة العربية أن يفرضوا لغتهم والشريعة الإسلامية على خمسة عشر مليوناً من السكان يعيشون فوق ستائة ألف كيلو متر مربع من شبه الجزيرة الايبيرية»<sup>(١)</sup>

وبالمقابل كانت اكثر قرباً من الحق أهمية دور الصراعات الدينية والسياسية في أسبانيا. ففي عام ٤٧٦ جعل احد ملوك الميزيقوط، يدعى أوريك من الاريوسين الدين الرسمي لشبه الجزيرة كلها بعد ان قطع صلاته بامبراطور بيرنطة وعلى الرغم من ان ملكاً اسر هو ريكاريدي ارتد عن الاريوسية في مجمع طليطلة عام ٥٨٩ فإن المشكلة لم تكن قد حسمت البتة في عقول الشعب. بحيث ان الاريوسيين والبريسيانين والعنوصيين في اسبانيا انتموا بسهولة الى الاسلام الذي شعروا انهم قريبون منه.

وهكذا يظهر انتصار الاسلام في أسبانيا، في جوهره كأنه نتيجة «حرب أهلية». فإن الاسلام، بانضمام الطوائف الـ «توحيدية» إليه (تلك التي رفضت تعريف الثالوث كما صيغ في مجمع نيقية، التي ترى في يسوع نبياً وترفض بالتالي تسمية مريم «ام الله»)، بدأ، حتى في نظر الكنيسة الرسمية، ليس كدين جديد بل كـ «هرطقة مسيحية». فعلى هذا النحو ينظر اليه القديس يوحنا الدمشقي (المتوفي عام ٧٤٩) ودانتي نفسه سوف لا يضع محمد في عداد الوثنيين بل بين الهراطقة، إذ يرد الكلام عنه في «الحلقة الثامنة» من الجحيم (نشيد ٢٨) وهي نفس حلقة البابوات نيقلولا الثالث وبونيفاس الثامن وكليمانس الخامس.

لم يكن هؤلاء «التوحيديون» بحاجة الا الى معركة وحيدة بين جبل طارق وقادش تدعمهم فيها بعض قبائل البربر من الريف، ليتغلبوا على الـ

---

Ignacio Olagué: Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Paris, Flammarion (١) 1969, P. 280 sq

«أورثودوكسين»، المسيحيين التقليديين. بخلاف ذلك كان تأثير التجار العرب حاسماً وبخاصة الاصطدام بقوة فكرة كالأسلام ثم إرسال بعض القادة العرب وأخيراً السياسة العظيمة في نشر الإسلام التي قام بها عبدالرحمن الامير الاموي الذي وصل اسابيا هارباً من بغداد عام ٧٥٦ بعد «المركة» بخمسين سنة.

وقد كتب المستشرق دوزي في كتابه تاريخ المسلمين في أسبانيا (ج ٢ ص ٤٣) يقول: «كان فتح العرب لأسبانيا خيراً لها، فقد احدث ثورة اجتماعية هامة، إذ عملت على اختفاء جزء كبير من الشرور التي كانت البلاد تنحتم تحتها منذ قرون [...] حكم العرب وفقاً للطريقة التالية: خُفِّصَت الضرائب كلياً بالنسبة لضرائب الحكومات السابقة. وانتزع العرب الارض من الاغنياء التي كانت مقسمة الى اقطاعيات واسعة للفرسان يزرعها أكاروف من الاقنان أو عبيد ساخطون فوزعوها بالتساوي بين أولئك الذين يعملون بالأرض. فادارها المالكون المحددون بلء الحباس والاندفاع وحصلوا على محاصيل ممتازة. وحررت التجارة من القيود ومن المكوس الباهظة التي كانت تسحقها فسمت ممواً عظيماً. وكان القرآن يبيح للعبيد ان يشتروا اعتناقهم بتعويض عادل، وهذا ما يسر اشتراك طاقات جديدة في العمل. فاحدثت هذه الاجراءات جميعها راحة عامة كانت السبب في حسن الاستقبال في بداية السيطرة العربية<sup>(١)</sup>.

لم يأخذ انتشار الإسلام، غالب الأحيان، شكل الاحتياح، واقل من ذلك ايضاً شكل الاستعمار، فان يلاسكو ايمانيز يتدح ذلك في كتابه «في ظل الكاتدرائية»، على النحو التالي: «كانت اسبانيا المستعبدة للملك لاهوتين واساقمة محبين للحرب، تستقبل بحفاوة غراتها [...] ففي غضون عامين استحوذ العرب على بلاد استعرق استرجاعها سبعة قرون. فلم يكن

---

(١) ريهارت دوزي: تاريخ المسلمين في أسبانيا حتى فتح المرابطين للأندلس Reinhart Dozy: Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à La conquête de L'Andalousie par Les Almoravides (711 - 1110) 1932 T. II P 43

ذلك اجتباها بفرض نفسه بقوة السلاح وانما كان مجتمعاً جديداً تتنامى  
جدوره نشيطة من كل جانب. وكان العرب حريصين على مبدأ حرية  
الاعتقاد، حجر الزاوية الذي تركز عليه العظمة الحقيقية لجميع الأمم.  
ففي المدن التي كانوا اسيادها يقرون بوجود كنيسة المسيحي ومعبود  
اليهودي .»

وإذا التمسنا التعبير عن صفة هذا التوسع بمصطلح السياسة المعاصرة  
لأمكننا الكلام عن « أزمة ثورية »، أعني عن تحول إجتماعي ناحم عن قلب  
نظام إجتماعي بالي وكان هذا التحول يلي الطموحات الشعبية ويعتق  
امكانيات جديدة (بفضل اصلاح زراعي بصورة خاصة). ففي حرب كمثل  
هذه الحرب لا يكون السلاح الرئيسي عسكرياً، بل اقتصادياً وسياسياً  
 واجتماعياً، وحاملاً لشكل جديد من الثقافة. وهذا الشكل في حالة الإسلام  
هو عقيدة جديدة وجماعة جديدة لا يتفصل احدهما عن الآخر.

السمة الثانية من سمات الإسلام التي تفسر سرعة توغله هي اففتاحه  
وتسامحه. فمن قبل كان القرآن يأمر باحترام « أهل الكتاب » وحمايتهم  
(اعني اصحاب التوراة) يهوداً ونصارى. هم ايضاً، ملّة إبراهيم الذي كانت  
عقيدته المرجع المشترك، وامتد هذا التسامح من جانب اخر ليشمل اتباع  
زرادشت في بلاد فارس والهندوس، بحيث لم يهاجر الى الهند  
عندما شيدت السيطرة العربية في بلاد فارس، الا عدد قليل جداً من  
الزرادشتيين حيث ما زالت سلالهم حتى اليوم تشكل الجماعات  
« البارسية ». فالمشركون وحدهم حوربوا بمنهجية.

ولقد بلغ الرضى بمجماعات اليهود واكثر منها بالجماعات المسيحية، التي  
رفضت الدخول في الإسلام، والثقة بها حداً انه كان في وسعها الوصول الى  
اعلى وظائف الدولة: كان جد القديس يوحنا الدمشقي اول وزير للخليفة  
الأموي في دمشق وعهد الخليفة الى القديس يوحنا الدمشقي نفسه بتسلم  
مصلحة مالية الامبراطورية وبقيت روح الانفتاح هذه بعد عام ٧٥٠ في ظل  
العباسيين في بغداد، فعند ما انشأ الخليفة المأمون عام ٨٣٢ « بيت

الحكمة». مع جامعته ومرصده اسد ادارة هذا المركز للثقافة في امبراطوريته الى طبيب مسيحي نسطوري هو حنين بن اسحق.

هذا الموقف يتيح لنا أن نصنع فكرة الجهاد في إطار معناها الحقيقي وفي مسطورها الصحيح.

فمن المؤلف لدى العربيين ان يترجوا كلمة جهاد بمباراة «حرب مقدسة» اعني حرباً تُنشر من اجل نشر الإسلام. فان كاتب ماده «جهاد» في الانسيكلوبيديا الإسلامية المستشرق د. ب. ماكدونالد يبدأ كلامه بالتأكيد على أن: «توسع الإسلام بالسلاح هو واجب ديني بالنسبة لجميع المسلمين».

والحال أن كلمة جهاد لا تعني «حرباً» انما تعني «جهداً» على طريق الله. والمرآن واضح تمام الوضوح في ذلك: «لا إكراه في الدين...» (سورة البقرة ٢٥٦).

إن جميع النصوص التي اسند اليها من يريدون أن يجعلوا من الإسلام فزاعة، «دين سيف». كانت تُفصل دوماً عن سياقها. فعلى سبيل المثال سميت الآية الخامسة من سورة التوبة «آية السيف» باجراء: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم...» من بقيتها، التي تحدد ان المقصود بحاربة أولئك الذين عاهدوا ثم نقضوا العهد أو أولئك الذين يحاولون مع المسلمين من اداء شعائرهم الدينية.

باختصار إذا الحرب لم تكن مستبعدة فإنها لم تكن مقبولة الا من اجل الدفاع عن العقيدة عندما تكون هذه العقيدة مهددة لا من أجل نشر العقيدة بالسلاح

فليس ثمة ما يبرر الحرب، في رأي القرآن إلا لرد عدوان أو انتهاك حرمة وهما فعلاان محرمان صراحة عند المسلمين انفسهم إذا امتثلوا للقرآن: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» (سورة البقرة ١٩٠).

وما الكفاح المسلح بالنسبة لمن مارس الجهاد، للمجاهد إلا الوجه الثاني للجهاد فهناك حديث مشهور يبرر بين الـ «جهاد الأصغر» أي الدفاع عن العقيدة بالقوة ضد عدو خارجي يهددها أو يضغطها، والـ «جهاد الأكبر» وهو المعركة الداخلية للانتصار على أنانيتنا وكبح غرائزنا والسيطرة على أهوائنا، لاخلأ المجال لإرادة الله.

إنما الجهاد الأكبر هو كفاح ضد الذات، ضد الميول التي تحذب الإنسان بعيداً عن مركزه. وهو ما يفوقه، باجتهاده نحو رغبات جزئية، إلى أن يصطنع لنفسه «أوتاناً»، وبالنتيجة يمنعه عن الاعتراف بوحدانية الله. والانتصار على هذه «الوثنية» الداخلية أصعب كثيراً أيضاً من الانتصار على المشركين في الخارج.

وما زلنا نجد اليوم في هذا درساً عظيماً لكثير من الـ «ثوريين» الذين يطمعون بتغيير كل شيء إلا أنفسهم. كما كان، فيما مضى، شأن الكثير من الـ «صليبيين». الذين كانوا في القدس، وفي أسانيا «المراد استردادها» أو ضد هود أمريكا، يريدون أن يفرضوا على الآخرين مسيحية هزأون منها بكل عمل من أعمالهم.

إن فصل الحياة الخارجية عن الحياة الداخلية هو الحكم على انفسنا بالآ نشر باسم المسححة أو باسم الاشتراكية الأ وثنيات دعوية.

من أنصع الأمثلة على التحقيق الإنساني للجهاد بشقيه الخارجي والداخلي هو مثل الأمير عبدالقادر، الذي لم يكن فحسب قائداً حربياً عظيماً، نظم المقاومة المسلحة للدفاع عن شعله وعن عقيدته طيلة خمسة عشر عاماً ضد غزاة يملكون من الوسائل العسكرية تفوق وسائله بما لا يقاس، وإنما كان كذلك واحداً من أعظم متصوفي العصر كمرید لابن عربي تبنى تعاليمه الروحية، وقد أورد في كتاب المراحل تأمله في تعاليم صوفي الإسلام الأساسية: أن حقيقة المخلوقات العميقة هي الله والله ليس هو الخالق فحسب ولكنه كذلك جميع الممكنات غير التجلية والمعل الحر الذي يولدها. وإذا كان منعياً في دمشق من قبل الحكومة الفرنسية، إبان الفتن الطائفية عام

١٨٦٠ وما يتبعها من كراهية للأجانب فإنه تولَّى حمايه ١٤,٠٠٠ من مسيحيي دمشق وأنقدهم من المدبحة . فمنحه البابا نفسه وسام بيوس التاسع . وقد سجلت هذه الشخصية النبيلة الروسية في كتاب المراحل ، هذه السطور المليحة عن انتصاح الإسلام : « إذا خطر ببالك بأن الله هو ذلك الذي تحاهر به المذاهب الإسلامية والمسيحية واليهودية والزرادشتية المختلفة أو ذلك الذي يحاهر به المشركون ، المؤمنون بتعدد الآلهة وجمع الآخرين غيرهم فاعلم أنه هو ذلك حقاً وأنه في الوقت نفسه شيء آخر غير ذلك (١) » .

هذا التصور الرفيع للجهاد ، للجهاد الذي يُبذل في سبيل الله ، يتضح بصورة أخرى أيضاً في الدور الذي تلعبه « الشهادة » في مجاهد الإسلام . فقد عرف أحد علماء الدين الإسلامي وهو السيد موتاهاري الإيراني الذي ناضل في الحركة الديمية ضد الاستبداد منذ عام ١٩٦٠ ، الاستشهاد في كتابه الشهيد أو الشاهد الصادر عام ١٩٧٧ (٢) بصفتين مميزتين أساسيتين : فالـ « شهيد » أو الـ « شاهد » يجابه الموت باسم قضية مقدسة ، وهو يفعل ذلك بمعرفة تامة بالخطر ، « ولا نحسب الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون » (سورة آل عمران ١٦٩) .

وهذه التضحية من الشهيد يمكن أن تحدث في معركة يؤمل النصر فيها كما كانت الحال في أحد ، المعركة التي خاضها النبي والتي يُعزى إليها المقصود من هذه الآية من القرآن ، أو قد تكون هذه التضحية موتاً عن عمد مسلماً به مع اليقين بأن الهزيمة مباشرة . والقذوة في هذا الاستشهاد في الإسلام الشيعي ، هو استشهاد الحسين ، حميد النبي ، الذي قتل في معركة كربلاء ، فللاستشهاد هنا معنى آخر : فيما عدا الهزيمة والموت ، لأنه يكون

---

(١) لند بفضل ميشيل شودكويكس M. Chodkiewicz ، طلمي ، قبل نشرها على بعض كتابات الأمير عبدالقادر الروحية . وهذه النصوص ترجعها وقدمها للنشر في عام ١٩٨٢ في مشورات دوسوي ، Seuil ، باريس .

(٢) أورد ذلك بول فيسي P. Vicille الذي ادى له بهذه التحليل حول الشهيد في التقليد الإسلامي .



شهادة باسم الحقيقة والعقيدة، هو بدااته مساهمة في انتصار هذه الحقيقة وهذه العقيدة. ان صيحة « الله أكبر » التي ألهت في إيران ملايين الرجال والنساء، العزل من السلاح، بمواجهة جيش متأمر فتعلبوا على هذا الجيش بفصل استشهاد كثير من المؤمنين، ان هذه الصيحة تدوي عبر التاريخ الإسلامي. فقد نضحت الأمل والشجاعة لحياة الاصطهاد والتعذيب مد معارك النبي الأولى حتى ثورة المهدي في السودان ضد رشاشات التحليل في نهاية القرن التاسع عشر وإلى بطولة المجاهدين الخزائريين، مرة أخرى أيضاً، ضد قوات عسكرية متعوقة تموقاً لا حد له ولكنها شهدت انتصار العقيدة على السلاح، في النهاية. وقد كتب العالم الديني المسلم على شريعتي عام ١٩٧٢ وهو احد ملهمي مقاومة الطغمان في ايران، يقول إن الاستشهاد ليس احد أبعاد الإسلام بل هو جوهره نفسه إذ يجمع بصورة لا انفصام فيها بين مقاومة العدو الخارجي للعقيدة والكفاح الداخلي ضد الخللجات الأكثر حيوانية فينا، الأنانية والخوف.

اننا بمحاولتنا على هذا النحو، ان نحيط علماً بالأسباب العميقة للانتشار الإسلامي وأن نستخلص، في الوقت نفسه، مفهوم الجهاد مما علق به قروناً من التعصب ضد الإسلام والإستعمار والأحكام العرفية المسقة، لا نريد ان نحمل الإسلام التاريخي مثالباً، وإنما أن نذكر ببساطة انه يستبعد الحرب الدينية ومحاكم التفتيش تماماً كما تنبذها المسيحية في مدائنها نفسه ولو أن أولئك كانوا مسيحيين، ملوكهم المسيحيين جداً واكليروسهم وباباواتهم، هم الذين اقترفوا الجرائم الكبيرة، من نهب القسطنطينية ومدابيح القدس إلى محارق توركيادا في أسبانيا وإلى إبادة هود امريكا<sup>(١)</sup>.

بل يحسن بنا أن نذكر بأن هذا التسامح من الإسلام لم يكن دون خطر على نقاء العقيدة. هكذا عندما اسولت الاسرة الأموية على الخلافة بعد

(١) كتب ستندال Stendhal في كتابه في الحب de L'amour « اننا نحن الذين كنا برابرة بازاء الشرق عندما ذهبنا نذكر صغوه بحروبنا الصليبية. مع ذلك فإننا ندين بكل ما في اخلاقنا وطباعنا من بل لأولئك الصليبيين وللمر Maures في اسبانيا... ». مشورات غاونيه، فلاناريون، باريس ١٩٦٥ من ١٩٦٦

عام ٦٦١ واستقرت في دمشق، فإنها لم تتشرب بحسب تأثير امبراطورية الرومان البيزنطية وتأخذ عنها النسي والمراتب، ولكن منعطفاً خطيراً حدث في تاريخ الإسلام. بعد الخلفاء الراشدين، الأربعة الأوائل: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وجميعهم من اصحاب النبي القدامى راح الامويون يهتمون بالسلطة السياسية لداها اكثر كثيراً من اهتمامهم بمعناها الديني؛ وهذا المصل كان قد اصبح قطيعة مع الروح العسقة للإسلام.

بالإضافة إلى ذلك، انتشرت طوائف أخرى بعد نقل عاصمة الخلافة من شمال شبه الجزيرة العربية المتخفف الى التوف البيزنطي في دمشق. وتكاثرت توزيعات الاراضي على القادة العرب في المقاطعات المحتلة، فتشكلت هكذا ملكيات كبيرة على حساب سكان المدن العرب الذين يعيشون على الدخول التي يمدّهم بها مرارعوهم من السكان الاصليين. وثقلت الضرائب على غير المسلمين. وقام السادة الجدد بصك النقود من ذهب وقصة الامبراطوريتين القديمتين البيزنطية والفارسية، على الرغم من محاولة ذلك لروح الإسلام ومبادئه واسسوا حكماً ملكياً وراثياً. فامقلت الخلافة الإسلامية مع الأمويين الى امبراطورية عربية.

في دمشق حيث راحت تتدفق ثروات البلدان المفتوحة من الأقمشة والخمور كما من العبيد والروائع الفسفة، فإن التوسع تلاحق انطلاقاً من بلاط دمشق الباذخ باتجاه محاور رئيسية ثلاثة: آسيا الصغرى حيث انتهت ثلاثة حصارات للقسططينة بالإخفاق؛ آسيا الوسطى حيث تم فتح الافغانستان عام ٧٠٠ ثم بخاري (٧٠٦ - ٧٠٩) وخراسان وسمرقند (٧١٠ - ٧١٢) وفرغانة (٧١٣ - ٧١٤). وفي الجنوب بلغ القادة العرب الهندوس عام ٧١١ وأفريقيا الشمالية وأسبانيا: أقيم معسكر في القيروان عام ٦٧٠ وفي عام ٦٩٨ تم الاستيلاء على قرطاجة وفي عام ٧٠٨ على مراكش. وفي عام ٧١١ كان القائد العربي طارق بن زياد، يعبر الى أسبانيا على رأس مسيحيين، منشقين فيحتل قرطبة ثم طليطلة. وفي عام ٧٣٢ اصطدم قائد عبدالرحمن المعوار، والمرجع انه كان عائداً من غارة على سان مارتان دي

تور، محيش شال مارتيل في بواتيه، فكان ذلك هو الحد الاقصى الذي بلغه التقدم الإسلامي باتجاه شمال بلاد الغال وإن كان العرب في السنوات التالية يصلون الى ناربون ووادي الرون ومقاطعة البروقانس على البحر الابيض المتوسط.

يشير اناتول فرانس بطرف، في قصته الحياة المزهرة، الى مغزى معركة بواتيه هذه التي اراد التاريخ الغربي ان يجعلها رمزاً للمحاربة بين الشرق والعرب، كما فعل فيما مضى بالنسبة لمناوشة ماراتون بين الفرس واليونان. فيما يلي: «سأل السيد دوبوا ذات مرة السيدة نورجير ما هو اكثر الأيام شؤماً في التاريخ. ولم تكن مدام نورجير تعرف ذلك. فقال لها السيد دوبوا انه اليوم الذي وقعت فيه معركة بواتيه عندما، في عام ٧٣٢ تقهر العلم والتمس والحصارة العربية امام البربرية الفرنجية».

لم تكن مزحة اناتول فرانس خاطئة إلا بتسلسل الأحداث لأن اردهار ثقافة وحصارة اسلاميتين بنوع خاص لم يبدأ حقيقة الا بعد ثورة عام ٧٥٠، بما إن المقصود كان حقاً هو ثورة وليس انقلاباً فقط أو تبديل اسره حاكمة.

فإن الإسلام، حتى قبل ان تزهو ثقافته الخاصة، خلق الظروف الضرورية لحياء للحصارة، ولتفتح بداية جديدة للعالم.

في بداية الامر، بخلق مدى عالمي، يعمل اتساع هذه الامبراطورية الناشئة نفسه، للتبادلات التجارية والثقافة، حيث سآحد بالمادج ثروات وثقافات قارات ثلاث: ثروات وثقافات أوروبا الهيلينية والرومانية، وثروات وثقافات اعماق آسيا من إيران الى الهند والصين، وثروات وثقافات افريقيا.

لهذا المجتمع الهائل قدم المسلمون لغة مشتركة، وهي العربية، قادرة، على جميع ارضه، على نقل قوي الحياة كلها من اقدم واغنى ثقافات العالم، واكثر من هذا أيضاً، جلبت لأقوامه عقيدة مشتركة كان في وسع كل واحد دون ان ينكر حكيمته او إلهه، أن يعثر فيها على النع.

وكان من شأن تحول كهذا، يس جميع اوجه الحصار، أن يقوض البنى القديمة. فلم يعد من الممكن ان تتضح دعوة الإسلام العالمية، من خلال سيطرة بني امية العربية فحسب.

فانطلاقاً من عام ٧٥٠، مع سلافة العباسيين يترسخ مجتمع جديد، عربي - إسلامي - حيث يكون للمسلمين غير العرب مكانهم الكامل.

ومن جديد عثرت الأمة، المجتمع الإسلامي (وليس العربي فحسب)، وفقاً لمقصد النى الأول، على أساسه الديني، الذي كثيراً ما اختفى في ظل سيطرة الامويين القائمة على الجانب السياسى فقط.

ونقلت الخلافة عاصمتها: ففي عام ٧٦٢ أسست بغداد كوسط الامبراطورية، على دجلة، على مقربة من المدائن، عاصمة المرس الساسانيين القديمه. وكان في ذلك اكثر من رمز فان البنى السياسية والادارية والكوادر نفسها التي تتولى عبء القيام بها كانت، بذلك اكثر قرباً للإمبراطورية الإيرانية القديمة منها للطراز الحكومي البيزنطي الذي سار عليها الامويون. لم يعد هناك منذئذ فتوحات كبرى وإغنا دفاع عن الحدود فحسب. وبالمقابل، انطلق في إطار هذا المدى الجغرافي الهائل، توسع تجاري لم يسبق له مثيل: فوصل الباعة المسلمون من بغداد، عن طريق البصرة، الى الهند حيث انشأوا وكالات تجارية وقاموا باتصالاتهم بالتجار الصينيين.

وبطريق البر اقاموا مبادلات كثيفة مع سوريا ومصر بل وكذلك، عبر إيران، مع آسيا الوسطى والصين.

وأخيراً، بعد فتح صفلية وكريت، عدا البحر الابيض المتوسط الذي تنتهي اليه طرق القوافل القادمة من الصحراء، بحيرة إسلامية ووفر امتلاك البوصلة وحاملة السكان (دقة المركب)، للمسلمين لمدة قرون عديدة، تفوقاً بحرياً مطلقاً. فقد كتب ابن خلدون يقول: «طيلة تلك الحقبة كلها كان المسلمون يتعلمون على القسم الاكبر من البحر الابيض

المتوسط. تحويه اساطيلهم في كل انحاء [...] ولم يكن في مكنة المسيحيين ان يعملوا فيه حتى الواحاً من الخشب<sup>(١)</sup>».

من عام ٧٥٠ حتى منتصف القرن الحادي عشر، اعني حتى الفترة التي تصاعمت فيها التهديدات لطرفي الامبراطورية (تهديدات الترك في إيران وبعداد، تهديدات المسيحيين في فلسطين واسبانيا حيث انهارت خلافة قرطبة) عرفت السيطرة الإسلامية ثلاثة قرون في القمة، مقدمة في جميع ميادين الثقافة اول اسهام جوهري في الحضارة العالمية.

قبل التصدي للحقبة الحديثة التي كان فيها الإسلام صدرأً لهضة الغرب، قبل ان يحقق هضته الخاصة ويفتح اليوم مستملاً جديداً، فإساً نتقدم بحكم في نتائج ازدهاره الاول.

★ ★ ★

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ترجمة فانسانت موتيل الى الفرنسية عن طبعه بيروت، دار الشرق، ١٩٦٨ ج٢ ص ٥٢١ - ٥٢٢.



## ملحة الإيمان

### الصوفية

الصوفية بعد من أبعاد العقيدة الإسلامية: إنها بعدها الجواني . وكل محاولة للعمل منها «تباراً» تلقائياً أو وظيفة منفصلة، تحط من قيمتها، حتى: انه لماقضى للإسلام، دين الـ «توحيد»، فصل التأمل عن العمل، والباطن عن الظاهر. فالصوفية، وهي شكل من اشكال الروحية الإسلامية بسوع خاص، هي توارث بصفة أساسية بين الجهاد الأكبر، اعني الكفاح الداخلي ضد كل رغبة تحرف الإنسان عن مركزه والجهاد الأصغر أي العمل من أجل وحدة وانسجام الجماعة الإسلامية ضد جميع اشكال الوثنية من سلطات وثروات وصلالات تسعده عن طريق الله.

من الخطأ أذن مماثلة الصوفية Soufisme أو التصوف بالرهف أو النسك Mystique المسيحي أو التأمل الهندوسي<sup>(١)</sup>. فما من شك، بسبب من انتشار الإسلام نمسه في أن تبادلات واتصالات قد حدثت بالآباء في الصحراء وزهدهم المسيحي وبالغنوصيين في الإسكندرية وكتابات أفلوطين وبحكم الهند وبالتشف البوذي. وقد امكن لهذا الاخصاب المتبادل اغناء رؤية كل من هذه الاطراف لكن المنابع العميقة للتصوف تبتقى في القرآن.

وريادة في التأكد على هذا الوجه. لنفل بكل جلاء إنه حتى ماسينيون في كتابه الرائع عن آلام الحلاج، لا ينحو من النزعة الى التنويه، في دراسته لاثار حسين منصور الحلاج وحياته وموته في بعداد عام ٩٢٢، ولما في هذه

---

(١) خصوصاً وأنه ليس هناك تصوف وإنما مدارس عديدة وتقاليد تقريباً بعدد ما في من تصوف وما يوجد من معلمين روحيين.

الحياة واستشهادها النهائي من قداسة ولد « ألامه » ولابتعاده عن العمل السياسي ولاعتقاده بمجيء المهدي وتمجيده للحب الإلهي، بما يجعله قريباً من السك المسيحي<sup>(١)</sup>.

والحال أن ثمة فارقاً جوهرياً بين السك المسيحي والتصوف الإسلامي، أيًا كانت عظمة هذا أو ذاك، في الهدف وفي الطريقة.

فالسك المسيحي هو حوار مع شخص يسوع الذي حل الله به في حياة المسيحي. والحال أن يسوع، بالنسبة للمسلم ليس محسوب أنه لم يكن إلا نبياً عظيماً، ولكن الله نفسه لا يتحلّى كذلك؛ فقد أظهر كلمته وشريعته. فلاعتقاد، بالنسبة لمسلم، أن « الكلمة صارت جسداً » أو إلصاق اسم الـ « أب » بالله هو إساءة لسمو الله. فليس هناك من تماثل بين الخالق والمخلوق، ولهذا ليس في وسع المرء، في رأي بعض المتشددین، أن يتكلم عن « حب الله » وكثيراً ما وجه بعض التأميين المسلمين اللوم للصوفيين على استعمالهم هذا التعبير وعلى العناية بهذه التجربة<sup>(٢)</sup>. على أن حب الله للإنسان والإنسان لله ليس مع ذلك غريباً عن الإسلام. فمن الممكن أن نقرأ في القرآن قوله: « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويعفر لكم ذنوبكم » (سورة آل عمران ٣١) وقوله: « ... فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (سورة المائدة ٥٤). إلا أنه ليس في الوسع أن يرى المرء في ذلك تلك « الألفة الحميمة » مع الله التي تميز علاقة أعظم النساك المسيحيين. بالمقابل، بالسنة للصوفي، ثمة مرحلة سامية في ترقّيه لم تعد التشريعية تظهر له كوصية خارجية لكنه حيث يكون بلغ مثل هذا الحد من « افناء » لرغباته فيصبح من الممكن لارادة الله أن تحمل فيه بأكمله: وتكون مركزه هو ذاته.

---

(١) Louis Massignon: La Passion de Hallāj, martyr mystique de L'Islam  
Paris, Gallimard 1975.

(٢) انظر كتاب الأب الفريسيكاني: L'Islam: Le Père Jean - Mohammed Abd el Jalil  
est en nous, Paris, Ed. du Cerf 1981 P 22 - 23.



وهذه هي اسمى حالات الحرية لدى الصوفي الذي لم يعد، منذئذٍ يتصرف  
الا وفقاً للذات الكلية ولوحدانية الذات الكلية.

تختلف طرق الصوفي كذلك عن طرق السك المسيحي: إذ لا يسمه  
القبول بالبقاء عند حدود تأمل اتحاد النفس بالله. انه يستمد فحسب من  
هذه التجربة المعاشة لاتحاد النفس بالذات العليا القدرة على توجيه عمله  
نحو « الامر بالمعروف »، نحو تحقيق مجتمع البشر والوصاية على الأشياء لأن  
الإنسان كما يقول القرآن هو « خليفة الله على الأرض » (سورة البقرة ٣٠)  
وهو مسؤول عن التوازنات وعن الانسجام في الطبيعة وبين البشر على حد  
سواء. فلحظة التأمل هي إذن اللحظة التي يجمع فيها ويركزها تركيزاً دقيقاً  
بحيث تكون قادرة على زعزعة العالم.

وبلا أدنى ريب ان هناك نقاط التقاء وصلات توافق بين التنسك  
المسيحي والتصوف الإسلامي. بادئ ذي بدء، داعي الزهد بالنسبة لهذا  
مثلاً هو بالنسبة لذاك. وهو درس الصوفيين الدائم. فإن ابا الحسن النوري  
يعرف الصوفيين على النحو التالي: « لا يملكون شيئاً ولا شيء يملكونهم »  
ويقول الجبدي: « الصوفية هي ان يجعلك الله تعني بذاتك من اجل ان تمت  
في ذاته » اما ابو يزيد السطامي فكان يقول: « عندما تمحي الأنا، فإن الله  
يكون مرآته نفسه في » وهذا هو هنا تعليم قرآني مباشر: « أو من كان ميتاً  
فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس  
بمخرج منها .. » (سورة الأنعام ١٢٢).

انطلاقاً من هذا الزهد، إن حبا صحيحاً يصح بمكناً، إذ لا يعود حياً  
انانياً من الإشتهاء من أجل متعتها الخاصة. وإنما حب عطاء وعموية.

سوف نعطي إذن صورة مشوهة عن الإسلام إذا ما أقمنا الاعتقاد بأن  
هذا الحب بشكله الاسمي غريباً عنه. تماماً على العكس، كما سوضح ذلك  
بمباسة الكلام عن الشعر الإسلامي، فإن داود البعدادي وابن حزم  
القرطبي والشيرازي قد سبقوا بل لعلهم ألهموا: « راسخات الحب » لدانتي

و« الحب العزلي » لشعراء التروبادور إنه إسهام إسلامي بصورة خاصة في التفتح الإنساني<sup>(١)</sup>.

مع متصوفة الإسلام يكون بعيدين جداً عن التصور الأفلاطوني للحب. تصور فيدر أو بانكت الذي ير المرء وفقاً له عملك متصل من حب جمال الاجساد الى حب جمال الأرواح ثم حب الجمال بذاته، حب الخير. أولاً لا يستطيع الإسلام التلاؤم مع هذه الثنائية من الوجود والوجد. ومن بعد وخاصة فإن الشمو الإسلامي لا يمكن أن يقبل هذه الاستمرارية: فقد كتب روبريان الشيرازي (١١٢٨ - ١٢٠٩) في كتابه ياسمين العشاق<sup>(٢)</sup>: « قل كبسوة العوالم وصيرورتها كان الله نفسه هو الحب، الحب والمحوب ». وبعد ان يدل على الطريق يقول: « ليس المقصود إلا حباً واحداً ونفس الحب وانه لمي كتاب الحب الشري ما يجب التعلم على قراءة قاعدة الحب الإلهي » (نفس المصدر ١٦٠) والشيرازي، الذي يرى في الجمال الإنساني « ايقونة » للجمال غير المخلوق. قد نزه من قل الحب الإنساني عن الاشتهااء اد يقول: « الصوفية مافية للفسق » (١ - ١٨).

وهذا ما يفسره هنري كوربان على النحو التالي: « الحب لا يتقبل من موضوع الى موضوع اخر، من موضوع بشري الى موضوع إلهي: إنه تحول ذات تكتمل ». ثم يضيف الى ذلك مشيراً الى قصيدة مجنون لبلى للنظامي والجامي حيث يصحح مجنون ليلي، المأخوذ بـ « جنون الحب »، « مرآة الله »: « ان الله نفسه، الذي يتأمل، في نظرة الحب للمحوبة، وجهه الأبدي الخاص<sup>(٣)</sup> ».

---

(١) في كتابه: في الحب، المشار اليه من قبل، يجئ شاندال الـ « طباع البيان » في أولئك « العرب الذين ماتوا حباً، من فرط الحب » و« ديوان الحب » عند العرب الذي يقدم منه في كتابه بعض المختارات. ص ١٩٧ - ٢٠٤

(٢) Paris Maisonneuve, 1958  
(٣) Henry Corbin: EN Islam Iranien, Aspects spirituels et philosophiques t III, Les pidièles d'Amou

تتضح هذه التجربة المعاشة للحب الإلهي لدى امرأة عاشت في القرن الثامن للميلاد، الصوفية: هي رابعة العدوية، التي كتبت هذه الابيات تسوق بها القديسة تيريرا داڤيلا بثنائية قرون:

احبك حسين: حب الهوى      وحباً لأنك اهل لداكا  
فاما الذي هو حب الهوى      فشعلي بذكرك عم سواكا  
واما الذي انت اهل له      فكشمك لي الحبيب حتى اراكا  
فلا الحمد في ذا ولا داك لي      ولكن لك الحمد في ذا وذاك

اخيراً ان اللفظة الثالثة في التقاء التصوف بالنسك المسيحي هي الى جانب الرهد والحب الشعر، لقد الحمت الصوفية عدداً من ارفع عنون الشعر العالمي ولن اذكر الا اثراً واحداً منها يشكل احدى الفهم فيها إن لم يكن قمة الشعر في العالم: وهو أثر الرومي (١٢٠٧ - ١٢٧٣). إنه المشنوي لخلال الدين الرومي هذا التأمل الشعري الهائل في القرآن، الذي يقول لنا بلغة الشعر ما لا يمكن ان يقال بلغة اخرى: ما يدق عن الوصف، ما لا يمكن تحديده بالمعنى المجرد، بالتصور ولكن بالاشارة اليه فحسب بالمرمر (تماماً كالمديس حيا الصليبي، من أجل أن ينقل السا تجربة فائقة الوصف بدأ الليلة الظلماء، الصعود الى الكرمل او الشعلة المتألفة، بقصيدة لم يكن باقي مؤلفه كله سوى الشرح). هذه هي مزية الشعر العظمى، كما هي مزية الموسيقى، مزية الجامع وتألق ابوار قصائده، كما هي موهبة تلاوة القرآن، وموهبة الكاتدرائية ونشيدها الغريغوري ونوافدها، في أن تخلق المشاركة، وحدة الشعور - تناول القربان - في تجربة باهرة واحدة، في ومضة الحياة بالهن، اعني باقصر طريق من اسنان الى آخر.

إلا أن هذه الماهلات بالنسك المسيحي لا ينبغي أن تحجب عنا ميزة التصوف الإسلامية بنوع خاص كتعبير عن التقوى الإسلامية أي كل لحظة من التأمل الداخلي في مظهر اجمالي لعمل تأمر به الشريعة الإلهية من أجل صياغة الجماعة الإنسانية.

ومهما كانت روحانية أعظم القصائد الصوفية، أناشيد الرومي او

ديوان الحلاج مثيرة لقلوب المسيحيين مثلاً، فليس في وسعنا ان ننسى بأن الإسلام لا يمكن ان ينظر اليه فحسب من خلال الحلاج بل من خلال القرآن وتبّيه، وان التصوف ما هو إلا وجه لحياة تأملية وفعالة ومناصلة لا انفصام فيها، كما تحلت في حياة محمد وعلي وفي حياة عبدالقادر.

يضع ابن خلدون في مقدمته التصوف في مكانه على النحو التالي من المنظور الاجالي للإسلام: «أن التصوف علم من علوم الشريعة الحادثة في الأمة واصله ان طريقة القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية واصلها العكوف على العبادة والانعطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاء والانفراد عن الخلق في الخلوة للعسادة. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجح الناس الى مغالطة الدنيا اختص القبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... فلما اختص هؤلاء بذهب الزهد والالتماد عن الخلق والاقبال على العسادة اختصوا بمواجد مدركة لهم... والمقامات لا يرال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام إلى أن ينتهي الى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة» (١).

يسجم من تحليل ابن خلدون التاريخي بصورة واضحة بادية ذي بدء ان التصوف لا يمكن ان يكون «خصوصية» تفصل التأمل عن العمل. فإن هدفه هو، على العكس، الوعي بصورة اعمق بالتوحيد وتحقيق المريد من التوافق بايقاعيه بين الإرادة الشرية والإرادة الإلهية.

كان سقراط يهتم بالإنسان فحسب دون ان تلعب دوراً جوهرياً لا الطبيعة ولا الله. وقد أذاب اخرون، من لوكريس إلى اندريه جيد، الإنسان في نسيج الطبيعة او في مد الرغبات. والحاصل أن اخرين، ككثير

(١) انظر التحليل الكامل لذلك في مقدمة فانسانت موتيل، في المصدر السابق ج ٣ ص

من النساك المسيحيين، من الالباء في الصحراء الى الرهبانيات الدينية التأملية فد وضعوا كل ثقل حياتهم في المعرفة التوحيدية لله دون ان يسعوا الى التدخل في بُنى المدينة .

في المطور القرآني، ليس الإنسان هو خليفة الله على الأرض فحسب ومسؤول عن الطبيعة وتوازنها على المستوى العالمي ولكن عقيدته هي مبدأ عمله وقوانين مجتمعه. فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا العلم ولا الفنون تستطيع الانفصال عن العقيدة التي تعين لها غاياتها الإلهية والإنسانية. فالحياة. بجميع أبعادها، تحد في الله وحدتها: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن...» (سورة الحديد ٣).

فخاصة التصوف هي أن نعمل من الإنسان، انطلاقاً من هذه الرؤية القرآنية لله، كلاً موحداً بكاملة جميع أبعاده وبردها جميعاً الى نفس المركز<sup>(١)</sup>.

إن الإنسان، إذ تتقاذفه شهواته والاعراض الخارجية، يكون على الدوام، مهدداً بأن يتشتت بالتعدد. فالتصوف يعكس هذه الحركة. إن الفوز بهذه الوحدة، بهذا التوحيد بهذا المركز للدات هو الشرط الأول للفعالية الأكثر نشاطاً والاشد حياة في الجماعة. والتصوف يدعو الى الانسحاب من العالم، الى التنسك: بل يقود الى التجرد الداخلي الذي يتيح وحدة العمل الحقيقي: العمل الذي نجزه لا وفقاً لمقاصدنا الانانية ومتعاً أو طموحاتنا وانما وفقاً للكل المطلق.

هاك اكثر من تشابه، ربما اتساب غير مباشر بين هذا التصور الإسلامي للعمل وتصور سبينوزا: التصرف وفقاً للكل المطلق والعبور من الأخلاقي الى بحث ميتافيزيقا - السياسية لعل ذلك ان سبينوزا كان، من خلال الفيلسوف اليهودي الذي كتب بالعربية موسى بن ميمون (١١٣٥ -

---

(١) انظر سيد حسين نصر Seyyed Hossein Nasr في كتابه: Sufi Essays

تجارب صوفية P43 London, Allen and Unwin 1972

٤-١٢) يستمد من التراث الإسلامي ولا سيما من «المدينة الفاضلة»  
للغاري (٨٧٣-٩٥٠).

إن مسجع التصوف هو في القرآن فاستيطان أركان الإسلام الأساسية.  
ليس في أن يقف محايداً أزاءها أو بعيداً عنها وإغنا على العكس إن يعيشها  
بوعي أعمق لمعانيها.  
تلك الأركان أذكرها.

الشهادة بالله وهي السبل لتمييز الظاهر الحقيقي من اللاحقيقي،  
وشطرها الأول: «لا إله إلا الله»، وشطرها الثاني: «محمد رسول الله»، هما  
ربط كل شيء، في الطبيعة والتاريخ، بمصدره وغايته، بالله وهي رسالته  
و«آيته».

الصلاة هي وعي بالتبعية بالسنة لله، على عكس كل كفاية، أي كل  
ادعاء من إلهان بأن يحدد حدوده عند سلطته وحدها ومعرفته وحدها.  
افتطار أنبشاق ما ليس الناتج البسيط ولا الحصلة البسيطة للقوى التي سبق  
إن عملت في الماضي.

الصوم هو التأكيد على القدرة التي للإنسان لانتزاع نفسه من غمرة  
المتطلبات الحيوانية.

والزكاة مكاملة الحياة الاقتصادية للحياة الروحية، تشير إلى التضامن  
الإجتماعي مع العقيدة.<sup>(١)</sup>

أما الحج فهو الرمر نفسه للسيرة عبر مراحل التصوف، نحو حرية الله  
المطلقة الذي تخضع لإرادته. ونقل مكان المعراج، صعود المي، عندما، في  
«ليلة القدر» يصبح كل شيء ممكناً أي مستحباب الأميات، كشفت له  
الحقيقة قبل الأخيرة (بما أن الله لا يتجلى هو نفسه ولكنه يكشف فحسب  
بكلمته).

---

(١) تطوي كلمة زكاة، اشتقاقاً من حيث جذرها على فكرة الطهارة والتطهر فهي: «تطهير  
المال».

فالعقيدة هي إعادة اندماج كائنا المتجريء بصورة لا تنفصم بالوحدانية والحرية الإلهيتين اللتين هما مصدر هذا الكائن، والمشاركة في إقامة الشريعة التي هدفها الأخير المجتمع العالمي المنسجم لأنه كقوله في القرآن: «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلموا...» (سورة يونس ١٩) وقوله: «كان الناس أمة واحدة...» (سورة البقرة ٢١٣).

وفي نهاية مراقبي طريقه يعني الصوفي ويعرف ما هو الإنسان وما العالم وما هي الهوة التي ما تزال تفصله عن الله.

إن إدراك الحياة في شموليتها هو قبل كل شيء التحقق من إن العالم ليس لعبة للقوى اللاواعية والتي لا هدف لها. والعالم ليس تجربة خارجية للوقائع فحسب ولكنه اكتشاف داخلي للمعنى.

كتب الصوفي المصري دو الون (٨٦٠) يقول: «إلهي، ما أصغي إلى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترغم طائر ولا نسيم ظل ولا دوي رياح ولا قعقة رعد إلا وحدثها شاهدة بوحدايتك<sup>(١)</sup>». - (حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٩٢).

إن الإنسان، بتمامه، هو في نهاية مراقبي سير المتصوف، الـ «إنسان الكامل»، عالم صغير، صورة مصغرة عن العالم. قال الجملي في كتابه: الإنسان الكامل: «واعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه..»<sup>(٢)</sup>.

يكشف فيه، ليس فحسب جميع مستويات الوجود في الكون، وإنما الإنسانية بجملة تاريخها، وثقافتها. ذلك «أن صفة الإنسانية في الإنسان تدل على طبيعته الكلية المتكاملة» (وهي تتضمن بالقوة كل طبائع المخلوقات الأخرى) كما تشير إلى قدرته على استيعاب كل الحقائق الأولية

(١) انظر Eva de Vitray-Meyerovitch: Anthologie du soufisme, Paris, Sindbad

1978 P. 198

(٢) عبدالكريم الجملي: الإنسان الكامل. نقل عن ترجمة Titus Burckhardt إلى الفرنسية في

مشورات Dervy - Livers

[...] ذلك هو الإنسان، الكائن الغائي الخالد، الخاضع ابدًا لناموس الخلق والديومة [...] وحيثما خلق الإنسان كان العالم قد أنجز خلقه [...] وقد عهد الله إليه بالوصاية على العالم وحايته. «<sup>(١)</sup>

أن يجعل من حياته حيّرًا يتحلى فيه الإلهي وأن يصبح ذلك الكائن السيط المستقيم، كأي القصب تنفخ فيه نسيمات الله، هذا هو اختيار الصوفي الحياي: «ليس في العالم كله مظهر تتحلى فيه الواحدية بأكملها كما تتجلى في ذاتك أيها الإنسان حيثما تصل إلى جوهر ذاتك وتتخلى عن كل ما يميز تلك الذات. وما من صفة إلهية وصفت بها الإله تكفي للدلالة عليك. وتلك هي حالة من حالات الإنسان وقد تجلت فيه الواحدية التجلي الكامل من بين جميع مظاهر الوجود»<sup>(٢)</sup>.

وأخيرًا عندما يكون المقصود بالكلام هو الله فإن ابن عربي يصف، في الفصل المكرس لنوح، في نصوص الحكم نفسه، امرين يستحقان الوقوف عندهما:

١ - حالة اللاهوت السلي: تنزيه الله، الذي يشدد على مفارقة الله باستبعاد كل مشابة مع أي شيء كائنًا ما كان،

٢ - حالة التماثل، التي تشير إلى الله بواسطة الرموز والصور المستعارة بالضرورة من عالم المثولية: عالم التشبيهات.

ولا يمكن فصل هذه عن تلك، ذلك أن: «... من شبهه وما قرهه فقد قيده وجوده وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الأجمال فقد عرفه محملًا لا على التفصيل كما عرف نفسه محملًا لا على التفصيل....»<sup>(٣)</sup>.

وفيما وراء هذه الجدلية الحاكمة لهذين النهجين اللذين يتضمن أحدهما

(١) ابن عربي: نصوص الحكم، المترجم إلى الفرنسية بمسوان: حكم الأنبياء، ترجمة Titus Burckhardt منشورات البان ميشيل

(٢) ابن عربي: المصدر السابق.

(٣) ابن عربي: المصدر السابق.



الأحر ويقيه في آن واحد يفي الله في سره السرمدى.

ان مصيبة تاريخ الاديان المقارن هي انه يحمل، في العرب طابع العصر الذي نشأ فيه، عصر «العقلانية الوصفية» التافهة، وانه يستبعد من حيث المدأ كل ما يتحاوره. «بحيث انه في مواجهة الإسلام يرفع بديلاً مسيحية دعائية وطائفة متعصبة، تنادي بمصادقية وحيا الخاص وتكره على الإسلام».

في حين كانت وجهة نظر القرآن ووجهة نظر كبار مفكري الإسلام مختلفة وخاصة فيما يتعلق بـ «اهل الكتاب». أما القرآن فلا يكف عن التردد بان الله قد ارسل لكل شعب رسوله. «... لكل جعلنا منكم شرعة ومهاجاً ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن لسلوك في ما اتاكم فاستسقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعاً فيستكم بما كنتم فيه تختلفون» (سورة المائدة ٤٨).

كذلك فإن ابن عربي في كتابه نصوص الحكم، يحاول جاهداً تحديد نصيب كل نبي في الوحي من آدم الى إبراهيم ومن موسى الى عيسى ومحمد، وكتب العراقي: «.. إد رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم شئ إلا على التنصر. وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن الرسول حيث قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فتتحرك باطني إلى حقيقة المطرة الأصلية<sup>(١)</sup>».

انما نؤثر، بعد التروي، هذا النهج الإسلامي، على الطرق التي يقال انها «علمية» (تلك الطرق التي تجهل مسلماتها الخاصة، خاصة المسلمة الوضعية المتعلقة باستبعاد كل امكانية للتسامي، بصورة مسقة *a Priori* اي على الاقل، إمكانية اسباق جديد، كل الجدة، في التاريخ، والتي تقبح وراء الحكم المسبق الذي يرى أنه ما من شيء يمكن ان يولد إلا ويكون من نتاج الماضي ومحصلة له).

(١) الغزالي: المقدم من الضلال.

ندرس الاديان بايديء ذي بدء انطلاقاً من تجربة وشهادة اولئك الذين آمنوا بها. ومن جهة النظر هذه يصير بمستطاعنا، على مستوى العقيدة- تقدير اسهام الإسلام الممكن لحيواتنا اليوم.

ان ما يبرّر حيواتنا حالياً. في النموذج العربي للنمو وفي النموذج الثقافي الذي يتصممه، هو اخلاص الإنسان وتفكك المجتمع.

فقد فقد الإنسان العربي كل وحدة في علاقاته مع الطبيعة والمجتمع والله. انفصل عن الطبيعة التي اعتقد انه سدها ومالكها: حيث اعتبرها، انطلاقاً من هذا الاعتقاد بابها ملكه، كمخزن للمواد الاولية ومسودع. واذ راح يعاملها بلا حشمة من خلال تقنيات مسحتة القدرة على تدمير الارض وهؤلاء الذين يسكنونها، لم يعد لها « مغزى » بالنسبة له. ولم تساعد المسيحية الإنسان، مع حذرهما الأول بازاء الطبيعة، ومع انصوائها، منذ القرن الرابع الى الثنائية اليونانية، ومع تراجعها المتتالية، منذ عصر النهضة، امام « علموية » تدعي الإجابة على جميع مشاكل الحياة،- على الحفاظ على هذا البعد الكوفي، على هذا الاتحاد الحميم بجميع الكائنات، الذي يكاد القديس فرانسوا الاسوزي هو الوحيد في السلف المسيحي، الذي عرف أن يصوبها. والإسلام، عندما لا يكون قد افسدته الرؤية العربية المباشرة التي فرضها عليه الإستعمار، يستطيع ان يساعدنا على أن نعي هذه الوحدة التي هي عقيدته المركزية والاولى.

لقد حُكِمَ على الإنسان في مجتمعاتنا العربية، منذ عصر النهضة، بالوحدة والانعزال بإزاء الناس الآخرين، بفردانية لم تكف عن التفاقم، منذ زمن المعامرين الإنسان- « Conquis Tadores » الى التدهور النهائي للـ « جماهير المعرلة »، وباتساع منافسات اقتصاد السوق الوحشية وسحق المعدمين من قبل عديمي الذمة وتغنيات استثارة الرغبات التي تحد أفضل دلائلها في الدعاية و« التسويق Marketing » بالعمل على تطعيم حاجات اصطناعية كحراشات ترمم حبيمية للرعشه الأنانية. هذا النظام يولد بالضرورة العنف ولا سيما لدى الشباب المحروم من الاشياء التي يُلْقَن الرغبة

بها والتي يمتلكها الأور حطاً من اليسر، الوارثون للثروة أو المعرفة بالمضاربة أو بالنش والاحتبال.

كان إعلان حقوق الإنسان والمواطن يؤكد على أن «حريتي تقف حيث تبدأ حرية الآخرين». فحرية الآخر تعتبر إذن حداً فاصلاً وليست كشرط لحريتي الخاصة، فالحرية هي على هذا النحو حالة خاصة من الملكية، «مسجلة»، مطوّبة، مثلها. ولا بد لمثل هذه الفردانية من أن تعدّ لحرب الجميع ضد الجميع، إلى إن تأتي اللحظة التي تتحول فيها بحكم سطوتها الخاص، إلى عكسها، أي إلى شمولية: حيث يبرز فرد تتحسد فيه مجموعة منتصرة ويصير رمزاً لها فيحول جميع الآخرين إلى خدم للـ «مجموع» الخرافي للدولة أو للحرب أو للامة أو للطفة. فإن مجتمعاتنا الغربية (وتلك المجتمعات التي صيغت في العالم الثالث على سواها أو تقلدها) لا تنفك تندبدب، منذ أربعة قرون بين فردانية العاب وشمولية النمل.

يحمل المسيحية، في تطلّعها الأساسي والأول، الترياق، المضاد لسم هذه الفردانية بتصورها الثالوثي للشخص الإنساني الذي لا يكون مركزي وفقاً لهذا التصور في ذاتي ولكن في الآخر وفي جميع الآخرين. أما وقد تقبلت على نطاق واسع، التحريفات اليونانية القائمة على الثائية، إلى حد أنها راحت تفسر، بروح من التسليم والخضوع، التعارض بين الله وقبصر (وهي التي كانت في مبدئها، إنكاراً من الأساس لطموحات قبصر الشمولية) كثنائية من العقيدة والسياسة، فإنها تحولت لقيصر منذ عهد قسطنطين، عن السلطة بكاملها على الحياة السياسية والاجتماعية، بل إنها ساعدته في مهمته، ذلك أنها بهذه الثنائية الحالية من الحرارة، جعلت من العقيدة مسألة خاصة، لم تعد تملك أمراً في تنظيم الحياة في الدولة فاصبحت السياسة هكذا مستعلة تحمل في ذاتها غاياتها ومقاصدها الخاصة دون علاقة بالإنسان ولا بالله.

في حين أن الإسلام، إذ يرفض الثنائيات الخاطئة في السياسة والعقيدة، ويجوّل دون أن يخلط العلاقات بين السياسة والعقيدة (التي هي علاقات بين بعدين من أبعاد الإنسان في الإسلام) مع العلاقات بين الكيسة

والدولة (التي هي علاقات بين مؤسستين تاريخيتين)، واد هو يربط بصورة لا انحصام فيها بين التسامي والمجتمع، فإنه يستطيع ان يساعدنا على احياء المسيحية نفسها وعلى التعلب على ارملة تفكك المسيح الاجتماعي.

واخيراً، في علاقاتنا بما هو يا إلهي، أي سمط من المحاكمة واللوك يجعل كل سلطة وكل ملكية وكل معرفة نسبية انطلاقاً من قاعدة تتجاوزها، وتسمو عليها، فإن في مكة الإسلام الإسهام بتقديم خيرة للكفاح ضد الاستلابات والتلاعبات بالإنسان لـ «صعوبات» مرعومة صادرة من الخارج، جاذبة الإنسان خارج داته وخارج مركزه. ففي الكفاح ضد الاستلاب الاستعماري يحج الإسلام احياناً في الإلهام بهذا الدور من المعارضة والتحرر: وهذا هو الشأن بالنسبة للمجاهدين من الجزائر ومن أفغانستان (ومن إيران كذلك إلا إذا لم يستول الملأ المتمسكون بالحرفصة على السلطتين الدينية والرمزية بالرغم من كل تقليد إسلامي ولم يصادروا مصادر الشعب، عاملين هكذا على ادواء شعلة الثورة الإسلامية الأولى).

إلا أنه يحسن، في هذا المجال، بالنسبة للعرب ان يطرحوا على انفسهم على الاقل سؤالين يعيدانهم إلى التواضع بدلاً من ان ينصصوا انفسهم أوصياء يحاسبون الأنظمة السياسية المنسوبة للإسلام.

١- ما هو نصيب العرب المستعمر من المسؤولية في بعض انكفاءات الاسلام المعصبة؟ فإن الحمية في صانعة الإسلام وسلامته، في ظل السيطرة الاستعمارية كانت السبيل الوحيد الممكن بالنسبة لشعب مسلم للحفاظ على هويته: بالنظر الى ان كل شيء من الاقتصاد الى السياسة من اللغة الى التربية، قد قوبل وفقاً لمتطلبات المحتل، وظل الإسلام، في نقائه، السعد الوحيد للحياة الذي امكن ألا يُعاش وفقاً للتكيسمة الاستعمارية.

٢- من أبسط قواعد النزاهة ألا نقارن نظاماً إسلامياً كما هو عليه الآن بنظام مسيحي (أو نظام اشتراكي) كما يجب ان يكون. فعلى الذي يمكن ان يسأل بسحرية حفاء: اين هو هذا الإسلام الذي يجعله مثالباً ونسب اليه الكمال؟ فإنني سوف أجيب بلا وجل: تجرأ أن تضع على خارطة العالم،

اصمك لتدلى أين نحد مجتمعاً مسيحياً أو مجتمعاً اشتراكياً مثالياً .

ليس في بيتي الدخول في مثل هذه المجادلات لمصاهة او معارضة  
اخبارات البعض باخبارات الاخرين ، مع أنه ، في نسق المسؤوليات والعقائـع -  
من الصليبيين الى الاستعمار ومن المولاغ Goulag (الغيلان) الى مبادرات  
المجوعين غير المتساوية ، - لا يلبق نال « حصار الغرسة والمسيحية » الادعاء  
بأنها تلعب دور الماصي والمرشد الى السلوك الحسن .

قصدي أمرٌ آخر : امام المشكلات التي هي اليوم مشكلاتنا وفي الرهان  
عليها بقاؤنا بل معنى حياتنا . تمضي انواع مسيحية واشتراكياتنا ، أباً  
كانت سقطاتها التاريخية وعثراتها في الماصي ، خيرة للمنازعات والمشروعات .  
ولكنها لم تجب العرب السعي الى حتمه ، وبسبب من هيمنته المادية ، ان  
يجر العالم معه الى ذلك . فإن هذا الشكل من النمو ومن الثقافة المعروض  
من العرب بالاسلحة والتجارة وتقسيم العمل والمبادلات غير المتكافئة  
والمعثات الشرية والمدارس ، قد اوقف حتى الآن ومع ظهور فنادج جديدة  
من النمو ومن الخلق . لقد قادتنا هذه الاشكال ومعا كوكب الارض كله ،  
الى حافة الافلاس والعوصى . ان الوقت حان - ربما فات الأوان ، ولسوف  
يحكم علينا عدئد بأن نعيش حيوة لا معنى لها ، دون هدف بل ويحكم  
بالموت - بأن نستطيع الحيكّم واديان العوالم الثلاثة لكي نحاول ان نتصور  
وان نعيش اشكالا اخرى من الوجود .

فالإنسان يعيش في عالم يملك القدرة ليس على تعبيره فحسب بل وعلى  
التسامي به . وعندما لا يعود مجتمع يعاني الحاجة إلى هذا التعوق على نفسه  
فإنه يتفتت .

ماذا يستطيع الإسلام أن يقدم لنا ليعدّنا للاجابة على المسؤوليات التي  
تفرضها قدرة العلم والتقنية على جميع البشر اليوم ؟  
المشكلة كونية .

ولا يمكن للجواب إلا أن يكون على المستوى الكوني .



## عقيدة وسياسة

سوف نحاول اتساع سيرة الإسلام نمها دون ان نفصل مشكلات العقيدة عن مشكلات الدولة، محافظين على الوحدة بين التسامي والجماعة، بين التوحيد ومظهره

فما هي المحازات الإسلام التاريخية والاجتماعية في مادة الاقتصاد والتشريع والسياسة انطلاقاً من المبادئ الإسلامية الأساسية التي هي:

- الله وحده يملك

- الله وحده يشرع

- الله وحده ينهي

### ١ - الاقتصاد

جاء في القرآن: «لله ما في السموات وما في الأرض...» (سورة البقرة ٢٨٤)

بيننا من قبل، انطلاقاً من مثال مجتمع المدينة الذي اسسه النبي، أن هذا التصور للملكية يقودنا، بصورة ملموسة، الى فقبض التصور الروماني. ففي الحق الروماني، الملكية هي «حق الاستعمال والاسراف»، وسوء الاستعمال: *Jus Utendi et abutendi* وهذا البدأ الرئيسي يشكل الأساس في قانون نابليون وكل النظام الاقتصادي البورجوازي. إنه يهب المالك «حقاً إلهياً» حقيقة؛ فهو يستطيع أن يدمر بلا عقاب ما يكون «ملكبة له» حتى

ولو انه، يتصرفه على هذا النحو، يحرم المجتمع من ثروات لا غنى عنها لحياته، وفي وسعه مراكمة الاموال بلا حدود. وبالمطر الى اعتبار المشروع، في الحق الفرنسي، على سبيل المثال، كامتداد للحق المالي المورث فإن الحائرين على ملكيته يستطيعون وقف نشاطه ونقله الى حيازة اخرين أو فصل هيئة العاملين فيه. ولا تكاد التشريعات المختلفة في نوع الملكية للنفع العام بل والاجراءات المتخذة بضغط من الأجراء، أن تمس بالتعمير هذه الامنيارات التي يرتبط تحديددها، في كل لحظة بعلاقة القوة بين اولئك الذين يستفيدون منها واولئك الذين يعانون منها

من الأصل يعارض التصور الإسلامي بدقة صارمة هذا النظام. فالملكية بنسبته، بالرجوع الى السمو، بالرجوع الى الله ليست حقاً من حقوق المرد (ولا مع ذلك من حقوق فريق أو الدولة). وانما هي وظيفة اجتماعية. وعلى المالك، أياً كان، فرداً أو جماعة، أو حتى دولة. تقديم حساب عن ملكيته فهو ليس إلا المدير المسؤول عنها.

اننا نعتز هنا على مبدأ دافع عنه فيما مضى آباء الكنيسة المسيحية، لكنه طواه النسيان منذ زمن طويل في العرب. فالسرقة ليست في أن يأخذ المرء ما يكون بحاجة إليه بل في أن يراكم ما لا يكون بحاجة إليه. تلك كانت متطلبات تصور مشترك للعقيدة وما له دلالة أن القرآن لا ينفك يظهر كراهية بل ويلعن الذي يكثر الاموال كقوله: «ويل لكل همزة لمرة، الذي جمع المال وعده، يحسب ان ماله أخلده...» (سورة الممطرة ١ - ٣) وقوله: «واما من بخل واستغنى...» (سورة الليل ٧) وقوله: «وجمع فأوعى...» (سورة المعارج ١٧) وقوله: «ويحبون المال حباً جماً...» (سورة الفجر ١٨). إلا إن الإسلام مع ذلك يعترف بحق الملكية الشخصية، المكتسبة بالعمل أو بالارث أو بالهبة. لكن العمل يلعب دوراً أساسياً فئمة حديث للنبي محمد بأن: «الله يقول انه لا يمكن ان يكون مالكها للارض إلا من وضع فيها عمله». وفي كتابه دراسة في الاقتصاد السياسي (ج ٢



ص ٢٣١) يشدد شارل جيد على أن « التشريع الإسلامي لا يقر بملكية فردية للأرض إلا لمن يكسبها ».

والقرآن لا يكسبها بإدانة الأسراني في الأيام الأولى للإسلام لم يكن النصر العسكري يسمح الحق بالاستيلاء على الأراضي، وإنما يأخذ جرية فحسب (أو الخراج) فإن استقرار نظام الملاكين غير المقيمين الذين يستغلون عمل المزارعين إنما كان نتجة لتفهم المثل الأعلى الأصلي.

إن مبدأ الصوفيين الأساسي: « أنهم لا يملكون شيئاً ولا شيء يملكهم » الذي ذكره أبو الحسن السوري ليس سوى حالة نهائية تماماً هي في المسيحية حالة الرهبانية. ولكن التصور الإسلامي للسوق أكثر دلالة على الشريعة الأساسية من المجتمعات.

في العرب أن السوق هو بصفة جوهرية (كما تم تصويره بصورة مثالية في عصر الليبرالية) استثناء شعبي دائم تتضح به حاجات المجتمع. في حين أن السياق، الإجراءات، في زمن الحطاط النظام الرأسمالي، نظام الاحتكارات، كانت معكوسة فإن أقوى المتحيزين ينشئون أسواقاً لتصريف بضائعهم أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه، على الأقل من حيث المبدأ لا يتلاءم مع هذا التصور الرأسمالي، سواء أكان ليبرالياً أم احتكاريًا لم يكن الاقتصاد الإسلامي أبداً حيادياً بإزاء القوى التنافسية. فالسوق يكون مقبولا مشروعا، ما دام يلي حاجات واقعية ومحترم عمله قواعد الإسلام. الأمر الذي يطوي على توزيع عادل للدخول وعلى رفض للاحتكارات التي تمنع الأسعار من أن تعكس التكاليف الحقيقية. فالسوق إذن يجب أن يُنَاطَ، في غاياته كما في وسائله. بحكومة موجهة نحو هدف يتجاوز السوق والمجتمع التي تعمل في داخله. ليس المقصود فحسب الإشراف على شرعية المعاملات (وتلك هي في الوصف الذي يقدمه ابن خلدون للسوق وطيفة المحتسب، « شيخ التجار »، كما سمته الـ « كومونات » الغربية، بعد أن نقل الصليبيون هذه المؤسسة عن الإسلام): أن الأهداف في المجتمع الإسلامي هي الهامة؛ وما السوق إلا وسيلة لبلوغ هذه الأهداف. ويذكر القرآن الناس بهم: « رجال

لا قلههم تحارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة يخافون يوماً  
تثقلب فيه القلوب والابصار» (سورة المور ٣٦).

ان الزكاة كما سبق ان رأينا<sup>(١)</sup> هي احد أركان الإسلام الخمسة. فهي  
«عشر» لا تقتطع من الدخل فحسب ولكن من رأس المال ويتيح لإجراء  
«انتقالات اشتراكية». ولقد كان هذا الشكل الأولي للضمان الإجتماعي،  
الذي لم تعز به بعض البلدان في العرب (مثل فرنسا) الا في منتصف القرن  
التاسع عشر بعد صراع طمقي استمر اجيالاً، مطبقاً في الإسلام كامر من  
متطلبات العقيدة قبل ثلاثة عشر قرناً. وكان الرئيس عبدالناصر يرى في  
الزكاة احد الملامح الأصلية في البناء الإسلامي للاشتراكية.

وثمة ابداع اخر إسلامي، يemرد به الإسلام، هو تأسيس ضرائب غير  
مباشرة تفس المنتجات الكيالية وقياماً على ذلك انشاء احتكارات الدولة  
ونظام مميز للمكسوس من اجل جميع المنتجات التي يتعلق بها طائنية ورفاه  
الجماعة. وكانت مبادئ هذا النظام موجودة في القانون العام الإسلامي  
منذ القرن العاشر. وقد أعتبر فريدريك الثاني دي هو هستوفن،  
الامبراطور الحرمانى وملك صقلية، الذي كان يتكلم العربية ويعجب  
اعجاباً عظيماً بالثقافة العربية، بسبب محاکاتها وادخالها الى المانيا ونقله لهذا  
التشريع الى أوروبا، أول رجال الدولة الحديثين<sup>(٢)</sup>.

خلاصة القول ان الاقتصاد الناجم عن مبادئ الإسلام:

١- هو على نقيض النموذج الغربي للنمو الذي يكون فيه الإنتاج  
والإستهلاك معاً غايات بداتها. إنتاج متزايد أكثر فأكثر وإستهلاك متزايد  
أسرع فأسرع، لأي شيء مفيد أم غير مفيد، ضار أم حتى قاتل دون  
النظر بعين الاعتبار الى المقاصد الإنسانية فالإقتصاد الإسلامي في مبدئه  
القرآني لا يستهدف النمو ولكنه يرمي الى التوازن:

(١) انظر ص ٧٣ و ٧٤.

(٢) انظر: شمس الله تسطع على العرب تأليف سيمريد هونكه المترجم الى العربية.

Sigrid Hunke: Le Sotell d'Allah Brille sur L'Occident Albin Michel 1963 P285.

٢- ولا يمكن ان يتأثر لا مع الرأسالية (من السمط الأمريكى مثلاً) ولا مع الجماعة (من السمط السوفيتى مثلاً) ميزته الأساسية أنه لا يصاع للآليات العمياء التى يسطوي عليه إقتصاد يحمل عاياته الخاصة فيه ذاته وإعنا أن يكون مسقاً ومعكوماً بعايات اسى إسانية وإلهية مترابطة لا إنقسام فيها. وذلك أن الرجل لا يكون إساناً حقاً إلا بحصوعه للإلهى.

## ٢ - القانون

كما أن الله هو المالك الوحيد فإنه كذلك المشرع الوحيد. هذا هو المبدأ الأساسى فى الإسلام فى رؤيته للتوحيد.

فالجماعة، الأمة، ليست مؤسسة على «إعلان لحقوق الإنسان» بل على وحي بواجباتها.

لن نقف طويلاً عند تكاثر مختلف «المذاهب» من حفية ومالكية وشافعية وحنبلية وتفرعاتها فى هذه المقاطعة أو تلك من بلاد الإسلام. فهي تتميز باختلاف درجات الـ «تامية»: بعضها يزعم التمسك بدقة بحرفية القرآن الصالح للتطبيق فى رأيهم، فى كل مكان وكل زمان: بينما يعطي آخرون مجالاً أوسع لأحاديث النبي وصحابته الذين استشهدوا بروح القرآن فى اجتهاداتهم لحل المشكلات الواقعية. ويشدد غيرهم على شورى «فقهاء الشريعة». وأخيراً هناك فئة تأخذ بمبدأ القياس وليس بالاستنتاج للإجابة على حالات جديدة. ويأتى بعد هؤلاء وأولئك الذين تأثروا عن وعي أو بصورة غير واعية بالقانون الموجود من قبل: روماني - بيزنطي أو الساساني، فى حين كانوا يعتقدون اتباع الحقيقة الثابتة ولا يحسبون حساباً إلا للـ «إجماع» الشمي.

لنقل بوضوح ان هذه المازعات الطائفية تنتمي إلى الماضي وإن كل مرة يُعمل فيها أفعال باب الإجهاد، أي التشهير بكل محاولة للتفسير (للإجهاد) كأها الحاد، نشهد فيها ركوداً وبالتالي ارتداداً فى الثقافة والسياسة الإسلاميتين. والظاهرة ليست خاصة بالإسلام وحده: فإن

التامة، التمسك بحرفية الدين قد اصابته كذلك بالعقم الفكر والعمل  
المسيحيين، هكذا كان شأن الحرمانات من نوع لائحة البابا SYLLABUS  
لعام ١٨٧٠ التي تدن كل تحديد باسم مذهب مزع؛ كذلك محاولات تجسيد  
العكر وحصره في فلسفة واحدة (هي الـ «تومائية» نظرية توما الاكوييني)  
أو في شكل واحد من العمل (المذهب الاجتماعي للكنيسة). والتامة (التي  
يكون قوامها خلط ثقافة أو عقيدة مع الشكل الذي أمكنها ان تتخذه في  
هذا العصر أو ذاك من تاريخها وان تمسحها من البقاء حبة، أعني حلقة)  
مثل هذه التامة تكون شؤماً على كل حضارة.

إن تعاليم القرآن الأساسية، بخلاف فردانياتنا المسيحية على شريعة  
الغاب، هي قبل كل شيء، ألا ينظر إلى الإنسان كحقيقة واقعة منعزلة،  
ولما على انه يشكل جزءاً من كل أكبر منه: الجماعة، الأمة، وفي نفس  
الوقت ان تحدد هذه الجماعة، هذه الأمة، على أنها منسقة لغايات أسمى منها  
نفسها.

فالقول بأن الإنسان يشكل جزءاً من كل أكبر، ليس له، في المنظور  
الإسلامي، المعنى الذي قد تأخذه هذه العبارة في الغرب حيث لا يتصور  
المرء بديلاً للفردانية إلا الشمولية. ان الكل الذي يشكل المسلم جزءاً منه،  
ليس الـ «مجموع العضوي» كما يعرفه هيجل، وأقل من ذلك أيضاً التصور  
الفاشي الذي ليس للإنسان كمرد، وفقاً له، من معنى ومن قيمة بل ومن  
حقيقة واقعة إلا بالنسبة للدولة. فالعلاقة بين الإنسان وهذا الـ «كل»  
الأكبر من الجماعة ليست هي العلاقة السيولوجية، تحت الإنسانية  
INFERHUMAN بين خلية والجهاز العضوي الذي تنتمي اليه. ولا هي أيضاً  
العلاقة الوظيفية، السوسيولوجية الموكله لكل واحد بتقسيم العمل، الذي  
يجعل منها كائناً مجزأً، محوساً في دور تقني أو اقتصادي أو سياسي، يرتبه  
ويستره.

هذا النوع من العلاقة لا يمكن أن يوجد إلا في وسط مجتمع له، لنفسه،

غايته الخاصة، اعني المجتمع الذي لا يكون مروداً بأي مشروع غير مشروع  
نموه وقوته

والحال ان الجماعة الإسلامية تحدم اهدافاً، حددها الله، وهي أهداف  
تتجاوز الجماعة. وهذا التسامي المردوج: تسامي الجماعة بالنسبة للإنسان  
وتسامي الله بالنسبة للجماعة، لا ينفي إذن على تسلسل مراتبي واضطهاد  
الإنسان للإنسان.

للمساواة كما للحرية كذلك، اساس يحلف أصلاً عن أساسها لدينا:  
ليست هي خاصات الفرد المعزل ولكنها التعبير والنتيجة لتعلق كل واحد  
بالطلق، هذا الحضور الإلهي فيه ونتاجته هو الذي يتيح له ان يتخذ  
ابعاده، بعداً لا هائياً بإزاء المؤسسات وكل نشدان إنساني للسيطرة.

لا شك في أن هذا الأساس القرآني للحق قد عرف قلباً من الإبحازات  
التاريخية الواقعة حتى أيام الحصار الإسلامية في أوجها. ليس أكثر مما  
شهدت أوروبا المسيحية، حتى - بل ولا سيما - في زمن سيادة الكعبة، من  
إبحازات تاريخية واقعية لمجتمع تكيف وفق تعاليم يسوع الناصري.

ولكن، في لحظة نحن فيها غارقون، وأحياناً طافون فوق أمواج  
انحرافات عصرنا، (انحرافات النمو الأعمى والانحرافات إرادة القوة في  
الدول والشركات المتعددة الجنسيات، والتعسفات و«توازنات الرعب» في  
جميع المستويات، على صعيد الدول كما على صعيد الأفراد والعصابات  
وانحرافات المبادلات غير المتساوية التي تعاقم هيمنة البعض ويؤس العدد  
الأكبر) ليس الزمن أوان فتح باب المنازعات حول الجدارات التاريخية أو  
إهمال المثل الأعلى من جانب هؤلاء وأولئك وإنما استخلاص الأفكار  
الموجهة، بالاختصاص المتبادل بين المشروعات الأساسية لكل منها، القدرة  
على تعبئة كافة جاهير كوكبنا الأرضي بأكمله من أجل تحقيق مشروع  
مشترك قادر على انتشالنا من دوار الابوكاليس (قيام الساعة)، ودوار  
تسلح «الكبار» النووي، ودوار تجويع الجماهير واذلالها أو تفهقر الجميع.

والحال إننا رأينا أن مبادئ النهضة الغربية الفردانية، ومن ثم مبادئ الثورات السورجوازية، قد قادتنا إلى الفوضى، وإن المحاولات الشمولية أو الكليانية لعكس هذا التيار، سواء بمخادعة الـ «أمة» (شأن الفاشستية)، أو بمخادعة الـ «طبقة» (شأن النظام السوفيتي)، قد قادتنا إلى الغولاج GOULAG

فما تستطيع مساهمة قانون مبني على مبادئ الإسلام السامية أن تقدم لنا اليوم؟ حقيقة أن المسيحية كانت تذكر بالمبادئ السامية نفسها، إلا أن العلاقات بين العقيدة والسياسة، إذ تدنس بشائية الاضريق الفلسفية وحرقت ببنى الامبراطورية الرومانية الاستبدادية، قد تعرضت على الدوام، منذ قسطنطين وجمع نيقيين إلى أيامنا<sup>(١)</sup> هذه للترزيف. بحيث أن المحاولات التحريرية التي ظهرت لدى العديد من المسيحيين وبخاصة خلال العشرين سنة الأخيرة، يكن اخصابها وانماؤها اليوم بتفكير بناء حول المشروع الإسلامي.

إن الظاهرة حدثت من قبل. هكذا لا بد من إعادة تبيان إسهام التشريع الإسلامي في القانون الدولي: إذا كان صحيحاً أن بعض المسلمين مارسوا القرصنة في البحر الأبيض المتوسط (كما فيها بعد حروب التسابق في الاطلنطي التي شها الكاثوليك لحساب الـ «ملوك المسيحيين جداً» من الاسان والبرتغال وفرنسا، وكشأن الـ «متطهرين» من هولندا وانجلترا) فإنه صحيح أيضاً أنهم وضعوا قواعد التجارة البحرية، حتى في زمن الحرب. أما في الغرب فقد قُننت هذه القواعد حوالي عام ١٣٤٠ في برشلونة، في قنصلية البحر التي وضع خطوطها الأولى القديس لويس، بعد عودته من حملته الصليبية الأولى، على غرار المسلمين.

يتضمن المجلد الأول من القوانين التي جمعها الفونس العاشر (الحكيم) في مدونة قانونية واحدة هي *Lassiete Partidas* تشريعاً في الحرب، في جزئه

---

(١) أنظر ص ٢٠

الثاني، هو عبارة عن تجميع للنصوص الإسلامية حول الموضوع، تم تنظيمها من قبل عام ١٢٨٠ في اسبانيا المسلمة، في الولاية التي كانت تعني بحماية الأطفال والشيوخ والنساء والمعزة واحترام التعهدات المبرمة وقواعد الشرف الواجب التقيد بها في زمن الحرب<sup>(١)</sup>.

لم يظهر التأثير الإسلامي للعيان إلا في أبحاث القانون: إلا أنه من الملاحظ أن عدداً من الأطباء العرب، أيام احتدام الحروب الصليبية في فلسطين، جاءوا بعد المعركة إلى المعسكر المسيحي (حيث كان يُعترف لهم بالجدارة الأعلى) للاعتناء بالجرحي من المقاتلين. وقد غدت روح الـ «فروسية» التي تحلى بها صلاح الدين الذي أجلى الصليبيين عن القدس، اسطورية واكتسبت طابع فرسان العرب، المتوحشين جداً بصورة عامة، كثيراً من التهذيب بالاحتكاك بخصومهم من المسلمين سواء في الـ «أرض المقدسة» أو في صقلية حيث كان فرسان النظام التوتوني يترددون على بلاط فريديريك الثاني من آل هوهنشتوفن، المعجب العظيم بالحضارة العربية.

فلا بد للغربيين من كثير من هذا الـ «تعصب» (الذي كثيراً ما يعرّونه للمسلمين) لكي لا يعترفوا بتأثير هذه الحضارة الإسلامية على القانون الدولي، بدءاً من غروتوس إلى ميشيل سيفيت، هذه الحضارة التي اخصبت مدة تقرب من ألف سنة، الثقافة الغربية.

\* \* \*

ثمّة مثل نموذجي على هذا الـ «تعصب» الغربي هو مثل الحروب الكلامية حول حالة المرأة في الإسلام.

مرة أخرى، يكون من المفيد أن نتميز بين أمرين: بادئ ذي بدء التمييز بين تعاليم القرآن وتطبيقه في البلدان الإسلامية؛ بالإضافة إلى ذلك

---

(١) راجع في هذا الموضوع مارسيل بوازارد Marcel Boisard في:

On the probable influence of Islam on Western public and international Law».

Middle East studies, II 198 u. s. n.

مقارنة عادلة بين ممارسة الشعوب المسيحية الحقيقية وممارسة الشعوب الإسلامية الحقيقية (وليس بين نظرية البعض وتطبيق البعض الآخر).

قبل كل شيء، إن القرآن، من وجهة النظر اللاهوتية، لا يحدد بين الرجل والمرأة نفس العلاقة من التسمية الميتافيزيقية: فالمرأة، في القرآن لم تخلق من ضلع آدم، إنها «نصف توأم»<sup>(١)</sup> لأن الله خلق البشر، ككل شيء «ومن كل شيء خلقنا زوجين»<sup>(٢)</sup> والقرآن لا يحمل المرأة المسؤولية الأولى للخطيئة بل ان المآخذ توجه إلى آدم<sup>(٣)</sup>.

صحيح أن القرآن تماماً كالتوراة والإنجيل يمسح الرجل سلطة على المرأة. فهذه اللامساواة هي سمة ثابتة في جميع المجتمعات القائمة على نظام سلطة الأب. وما رالت حتى اليوم لم تحتف تماماً في أي بلد من البلدان. ولكن إذا نحن قارنا قواعد القرآن بقواعد جميع المجتمعات السابقة فإنها تسجل تقدماً لأمرأة فيه ولا سيما بالنسبة لآثينا ولروما حيث كانت المرأة قاصرة بصورة ثابتة.

في القرآن أن المرأة تستطيع التصرف بما تملك وهو حق لم يعترف لها به في معظم التشريعات الغربية ولا سيما في فرنسا إلا في القرن التاسع عشر والعشرين. أما في الآث فصحیح أن للأنثى نصف ما للذكر، إلا أنه بالمقابل تقع جميع الالتزامات وخاصة اعباء مساعدة اعضاء الأسرة الآخرين على عاتق الذكر. المرأة معفاة من كل ذلك.

ويعطي القرآن<sup>(٤)</sup> ومأثور الحديث في صحيح البخاري<sup>(٥)</sup> المرأة حق طلب

---

(١) انظر مارسيل بوازار في كتابه: أسانية الإسلام L'Humanisme de l'Islam، الدار مشيل ١٩٧٩ ص ١٠٤ - ١١٠.

(٢) القرآن الكريم: «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون» سورة الداريات الآية ٤٩.

(٣) القرآن الكريم: «فأكلوا منها فبدت لها سوءاتها وطعناً يحصان عليها من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتاه ربه فتاب عليه وهدى، سورة طه الآية ١٢١، ١٢٢).

(٤) القرآن الكريم، في سورة البقرة الآية ٢٢٩.

(٥) صحيح البخاري: ذكره مولانا محمد علي في كتابه: دين الإسلام، الدار القوسية - مصر.



الطلاق وهو ما لم تحصل عليه المرأة في العرب إلا بعد ثلاثة عشر قرناً .  
وفي القرآن اقرار بتعدد الزوجات . إلا أن هذا التعدد لم يؤسسه هو :  
كان موجوداً من قبل (١) وقد فرض عليه ، على العكس ، حدوداً مثل العدل  
التام بين مختلف الزوجات في الاتفاق والمحبة والمعاشرة الجنسية وهي  
قواعد إذا ما جرى تطبيقها بحرفيتها تحمل تعدد الزوجات مستحيلاً . (٢)

بالإضافة إلى ذلك ان هناك كثيراً من المراهقة في خلط الوحد القانوني  
للزواج المرتبط بمجموع السنى الاجتماعية بالعلاقات الشخصية من الحب أو  
من المعاشرة الجنسية . فالزواج الأحادي الملم الذي أسسه قانون نابليون  
بتشريع للزواج الذي استهدف أساساً حماية شكل معين من الملكية والإرث ،  
لم تكن له إلا علاقة بعيدة بالأخلاق . إذ أن الزواج الأحادي في تقاليدنا  
العربية مسجل في القوانين أما « تعدد الزوجات » فهي الأفعال الواقعية .  
وهذا الأمر بالغ الصحة إلى حد أن قوام أدب الحب ، في الغرب كما في أي  
مكان آخر هو التعني بحب غير الحب الزوجي .

وبالفعل ، فإن حق المرأة المسلمة في القران في المساواة الاجتماعية  
والملكية الشخصية وفي الطلاق كان في المستطاع ، على سبيل المثال مؤتمر  
النساء المسلمين ، المنعقد في تونس عام ١٩٧١ أن يقود إلى المطالبة بالغاء  
تعدد الزوجات وإلى احترام كرامة المرأة استناداً إلى القرآن .

ذلك ان هناك في البلاد الإسلامية كما في البلاد الأخرى ، تفاوتاً عميقاً  
بين القوانين والحقيقة الواقعة . والمثل النمودجي على ذلك هو ليس الحجاب  
إذ لا يوجد في القرآن أدنى تبرير لهذه العادة التي كانت موجودة في بلدان  
عديدة في الشرق قبل الإسلام ولا سيما في فارس الساسانية .

---

(١) وهو موجود كذلك في التوراة وفي الاناجيل .

(٢) إن القرآن الكريم يلقى التمدد على ثمر العدل ولكن إلى عدم إمكان توفيره فيجزم في  
الأمر بقوله ولن تعدلوا . وهناك بعض الفرق الإسلامية التي تحرم الزواج بأكثر من واحدة  
سرولاً عند ذلك .

« المترجم »

وأخيراً يحسن ألا ننسى بأن جميع ألوان الرقة في الحب والشفافية فيه وتمجيده والتعبد في حرايه الشبيه بارتفاع العبادات على نحو ما ظهرت في الغرب لدى شعراء التروبادور في أوكسيتانيا Occitania في « حب الملائكة » وفي قصائد دانتي « أوفياء الحب » .. ان ذلك كله ، كما سوف نظهره بصدد الكلام عن إثارة الإسلام الادبية على الغرب ، من أصول عربية - إسلامية سواء كان ذلك من تأثير كتاب ابن داود البغدادي « أوراق الورد » أو كتاب الشيرازي « ياسمين العشاق » (القرن الثاني عشر في إيران) أو كتاب ابن حزم « طوق الحمامة » من قرطبة في عصر الخلافة بالقرن العاشر .

### ٣ - السياسة .

ان حقيقة ألا يكون ، في المنظور الإسلامي ، أي سلطان على السياسة الا سلطان الله تقود إلى نتائج شبيهة بالتي بيناها على صعيدي الإقتصاد والقانون . فإن جعل كل سلطة نسبية مفهوم « الله أكبر » كجعل كل ملكية نسبية وكل ثروة ، فإن نظاماً اقتصادياً متمسكاً ببدا الإسلام لا يمكن أن يكون متاثلاً لا مع الرأسمالية ولا مع الجماعية ، كما أن نظاماً سياسياً متمسكاً بالإسلام لا يمكن أن يكون متاثلاً لا مع التيقراطية أو مع الملكيات « ذات الحق الإلهي » في العرب ولا مع « الديمقراطية » من النمط البرلماني .

إن اعتبار اننا نستطيع إيجاد تشريح مباشر وصالح لجميع الشعوب ولكافة الأزمنة في القرآن هو بالتأكيد تفسير ضيق ومميت لمستقبل الإسلام . فالقرآن نفسه لا ينفك يذكر بأن الله قد أرسل لكل شعب رسولاً قادراً على أن يبلغها الرسالة بلغة وثقافة هذا الشعب وهذا الزمن كقوله : « .. وما كان لرسول أن يأتي بأية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب » (سورة الرعد ٣٨) .

والمسلمون يحبون الاستناد إلى أقوال يسوع التي وردت بلسان يوحنا ، كتبشير بمجيء النبي محمد : « إن لي أموراً كثيرة لأقول لكم ولكن لا تستطيعون ان تحملوها الآن . وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى

جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل ما يُسمع يتكلم به ويخبركم بأمر آتية «  
(الإصحاح السادس عشر ١٢ و ١٣).

فالمقصود دائماً، في الحقيقة، هو نفس الوحي لكن تطبيقه في كل بلد وفي كل عصر بصورة مطابقة لروح ولظروف هذا البلد وهذا العصر تكون مسؤولية الإنسان.

كذلك يكون مما ينأى للعقل الادعاء باستخلاص قوانين سياسية عالمية، صالحة لكل زمان ومكان من القرآن مباشرة كما فعل ذلك بروعة من أجل زمانه الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية حينما تصور خلافة مثالية في عصر كانت الخلافة العباسية تحمل الطابع التاريخي للأنظمة الملكية في بيزنطة وفي فارس الساسانية - بقدر ما يكون مافياً للعقل اعتبار السياسة المستمدة من كلام الكتاب المقدس نفسه التي كان بوسويه Bossuet يسوغ بها ملكية لويس الرابع عشر المطلقه ويجعل من الملك « ظل الله على الأرض »، انها قد حددت إلى الأبد سياسة مسيحية أو أن « المذهب الاجتماعي » المزعوم لكنيسة يجب أن ينصاع إليه المسيحيون في كل زمان وكل مكان.

نستطيع أن نعرف، في الأكثر، بالنسبة للمسيحيين، ماذا تحرم تعاليم يسوع - المسيح وحياته وموته وبعثته؛ وبالنسبة للمسلمين ماذا يحرم القرآن.

إن القرآن يحرم، على سبيل المثال ملكية ذات حق إلهي وبسلطة ثيوقراطية بالمعنى الغربي للعبارة ذلك لأنه لا يوجد في الإسلام كهوت وكهيسة مؤهلين قانونياً للكلام وللأمر باسم الله. وبالنسبة للإسلام كما بالنسبة للمسيحية من الخطأ حلق المبادئ بالشكل الذي استطاعت المسيحية أو الإسلام اتخاذه في هذا العصر أو ذاك من تاريخها. فالخلافة مثلاً لم تصبح وراثية وسلالة حاكمة إلا محاكاة للاستبداديات البيزنطية والساسانية.

ويحرم القرآن، على نفس المنوال، بالنظر للمساواة التي يتطلبها بين جميع الذين يؤمنون بالمعقبة، نظاماً من الديمقراطية على النمط البرلماني،

أعني ديموقراطية مبنية ، من جهة على فردانية المواطنين الذين لا غايات لهم إلا مصلحتهم الخاصة ، لا تقلقهم مصالح الجماعة ؛ ومن جهة أخرى على تصور للتفويض بالسلطة ولاستلابها (كما كان يقول روسو) ، يؤسس وساطات بين الله وجماعة العقيدة

فكل « نياية » هي تصليل . وليس في الوسع ان يكون ثمة نائب للشعب . فالديموقراطية تكون مباشرة أو لا تكون .

إن الأمة ليست ثمرة « عقد إجتماعي » . إنها أمة عقيدة ، مبنية على يقين كل فرد بوجود غاية تتجاوز مصالح الأفراد وحتى مصالح الجماعة ، مهما كانت هذه الجماعة كبيرة (قبيلة ، مدينة ، طهقة ، قوم ، كتلة أيديولوجية) . وهذه الـ « أمة » تعني كل الإنسانية بمجموع تاريخها ومشروعها . والأمة المسلمة تحمل هذه العالمية لأن كل واحد من أعضائها يكون متحداً مع جميع الآخرين (من فوق كل الاختلاف في العرق أو الصقع أو الماضي التاريخي) بنفس عقيدة توحيد الله السامية المنزهة .

من وجهة النظر الإسلامية هذه خاصة ، فإن الـ « أمة » بمعناها العربي هي مرض غربي ، إرث ضار من التحزبة الإستعمارية للأمة الإسلامية ؛ وقس على ذلك بالنسبة للـ « ديموقراطية » بما فيها من مجاهات وتصادمات بين الأفراد والجماعات المستقطبة بالتنافس والمتكتلة بفعل تلاعبات الـ « اعلام » المزعوم (وسائل الإعلام والدعاية و « الاستطلاع » وجماعات الضغط وتكبيفات نظام الإنتاج والاستهلاك) ، التي ليست لها أية علاقة بمبدأ الشورى بين الناس الذين تحكم بينهم لا العلاقة الأفقية للمنافسة بل العلاقة الشاقولية لكل واحد بالأوحد المطلق .

السلطة كالملكية يجري تسييقها مع غايات تتجاوزها .

ولم تعد أية تعاليم حالية في فترة تجعلنا فيها تحربة عصرنا كله معي ما يلي :

- إنه لا يمكن أن تكون هناك إشتراكية داخل نموذجنا من النمو الأعمى ، الذي لا قصدية إنسانية له ؛

- إنه لا يمكن أن تكون هناك اشتراكية إنطلاقاً من فردانييتنا الغربية التي تكون الرأسمالية أساسها وتحسبها لها في آن واحد معاً،  
- وإنه لا يمكن أن تكون هناك اشتراكية من دون مفارقة، تسام، من دون إمكانية دائمة للطبيعة مع حمايتنا ومع استلاباتنا.  
ذلك لأن الإنسان الغربي لم يعد يحس بالحاجة للتجاوز، للمفارقة، وإذا أن الوضع الراهن Statu Quo أصبح لا يُعاش وأصبحت الثورة مستحيلة.  
كل ثورة مآلها الإخفاق إذا تطلع الإنسان إلى تغيير كل شيء إلا تغيير نفسه (١).

إن تغيير الإنسان، اليوم، شأنه في زمن الريشهيس Rishis في الهند الفيدية أو لاويتسو في الصين، شأنه في زمن إبراهيم ويسوع- الباصري والشبي، هو وصل الإنسان بالطلق، هو تذكيره بقدرته على اقتلاع نفسه وعلى القطيعة من وع كل ما هو موجود ويُصنع من دونه بدءاً من النمو والقوة والعنف.

\* \* \*

---

(١) . « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يميزوا ما بأنفسهم... » (سورة الرعد الآية ١١).



## العلوم والحكمة

إن تاريخ العلوم والتقنيات، كما هو من خلال تصور البلدان الغربية له، بصورة عامة، يركز على مسألة متضمنة هي أنه يجب قياس «تقدم» العلوم والتقنيات إنطلاقاً من معيار واحد هو فعاليتها من أجل تأمين سلطة قصوى من السيطرة على الطبيعة وعلى البشر، وهذا التعريف الكمي الصرف الذي يرجع إلى القول بأن إرادة القوة هذه والسيطرة (حتى إذا قادت بصورة أولوية إلى تدمير الطبيعة والبشر)، وما يخدمها من العلوم والتقنيات، قد أصبحت الهدف الأسمى، القيمة الوحيدة، دين الـ «تقدم» ودين الـ «نمو».

يطمح العرب بأن يصب نفسه قاضياً على جميع الحضارات الأخرى معتبراً أن المسار الذي اتبعه هو مثالي وهو الوحيد الممكن، وبأن يقرر، إنطلاقاً من هذه النظرة بأن شعباً ما أو حضارة أو علماً أو تقنية هي «بدائية»، «قامية»، «متخلمة» وفقاً للنقطة التي توضع فيها على هذا المسار، أعني وفق شبهها القليل أو الكثير بنا نحن العرب.

إنها لتبدو فكرة شادة و «ظلامية» أن يطرح المشايخون المتعلقون بوهم دين النمو والتقدم هذا على أنفسهم السؤال التالي: ألم تضل أوروبا وبالتالي الغرب طريقه منذ «النهضة» (أي منذ نشأة الرأسمالية والاستعمار المتزامنة) حيث تطورت هذه الأيديولوجية لترير الرأسمالية والاستعمار، موكلة للعلوم وللتقنيات الهدف الوحيد بأن «تجعلنا سادة الطبيعة

ومالكها « كما كتب ذلك ديكارت في كتابه بحث في الطريقة Discours de la Methode وليس لتأمين تفتح وازدهار الإنسان كل الإنسان وكل إنسان .

تفتح كل الإنسان وأعني بذلك الإنسان بكل أبعاده: بما في ذلك بعد علاقاتنا الحالية بالطبيعة كمشاركة موفقة في حياتها، وليس اعتبارها مجرد مستودع للمواد الأولية كمزيلة لنفاياتها، وبُعد علاقات الإنسان بسائر الناس الآخرين التي تتعدى فيها علاقات السافس والمجاهة والسيطرة كما عرف هوبس إذ قال: « الإنسان هو ذئب للإنسان » وهو التعريف الذي قاد إلى الـ « جاهير المنعزلة »، دون هدف ودون حب: بُعد علاقاتنا بالجهال، بمستقبل لا يكون تصوره محكوماً مقدماً بأثر « الآلة الرهيبة » التي تسحقنا بأجهزتها، وإنما يكون انشاقاً شعرياً من الجديد كل الحدة. وهو الأمر الذي لا يمكن أن تقدمه لنا لا العلوم ولا التقنيات.

ان تفتح كل إنسان هو كذلك ما مجرد منه دين الـ « نمو » هذا ودين الـ « تقدم » الكثرة الكاثرة من الشر: لأن هذا النمو يعاقم في البلدان التي يقال إنها « متقدمة » العوارق وأكثر من هذا أيضاً لأن الـ « نمو » على النمط العربي لم يكن ولا يمكن أن يكون ممكناً في البلدان التي قال إنها « نامية » إلا بسبب مواردها المادية والبشرية. زد على ذلك أنه ليست هناك، في الحقيقة، بلدان « متقدمة »، متطورة، وبلدان « نامية » متخلفة، بل هناك بلدان « مُسيطرَة » وبلدان « مُسيطرٌ عليها »، بلدان « مريضة » وبلدان « مغدوعة »، البعض مرضى من فرط النمو، من التخمة، والآخرين مغدوعون بسراب هذا النمو الانتحاري نفسه الذي تديره « النخمة » منهم، المتكوفة في العرب التي تم التوصل إلى اقناعها بأن مستقبلها في ماضي البلدان المريضة وفي تقليدها والسير على مواردها .

إن حرافة الـ « علمويه » القيمة وأعني بها الاعتقاد بأن العلم الوضعي والتقنيات المطابقة له تستطيع حل جميع مشاكلنا وأنه ما من مشكلة إنسانية موجودة غير المشكلات التي يطرحها هذا العلم الوضعي وتقنياته ويحلها،



هذه الخرافة العلمية تدعى بصورة تدعو إلى العجب، بالـ «حادثة» وأشد شعاراتها حُكمًا وانتحارية هو أن «لا وقف للتقدم»!

لقد احتاج تيمورلنك أياماً وأياماً لدبح ٧٠,٠٠٠ شخص من البشر عند استيلائه على أصفهان ولتكديس جماجمهم في أهرام. أما في هيروشيا فقد حصل العرب على نفس النتيجة خلال ثوان. إنه لتقدم علمي وتقني لامراء فيه، وعالمنا يملك في حوزته ما يعادل مليون قنبلة مثل قنبلة هيروشيا (وهو ما يساوي خمسة أطنان من المتفجرات المألوفة لكل رأس من سكان المعمورة). وهذا تقدم علمي وتقني آخر لامراء فيه أيضاً. ولا يجب «أن يوقف التقدم»!

إن الثورة الحصراء وبذورها العجيبة زادت عاصيل الأرز زيادة هائلة في جنوب شرق آسيا... في مدة خمس سنوات. في حين أن التقنيات الأوروبية في الفلاحات العميقة المروضة على بعض أراضي بلدان العالم الثالث طمرت القشرة الرقيقة من التربة العسوية ليقوم العرب ببيع الأسمدة الكيماوية المتأكة بما تولده من طاقة، بحيث لم يمد الجزء الذي لا يملك بترولاً من بلدان العالم الثالث، المستدين أكثر فأكثر، يستطيع شراءها. ليحسّ الغرب ما شاء في تقنيات قطع الغابات وليرد في اتقان الزراعة الأحادية، فإن ما يحصده هو ائتلاف منحدرات جبال هلالايا من الغابات وحصول فياضانات بنجلاديش أو المجاعات في ساحل الشمال الأفريقي أنها أوجه من التقدم العلمي والتقني لا شك فيها إلا تقود إلى هذا الرقم القياسي وهو: خسون مليوناً من الوفيات جوعاً في بلدان العالم الثالث لعام ١٩٨٠. وسوف يصبح هذا الرقم ٨٥ مليوناً في خمس سنوات قادمة. ولا ينبغي «أن يوقف التقدم» فمق اذن نعود إلى رشدنا ونعي أن «نموذج النمو» العربي هو تشوّء، هو ظاهرة تاريخية مرضية؟

إن العلم يكون افراطاً، جوراً إذا لم يكن له من هدف آخر غير هدفه نفسه، العلم للعلم، وإذا أطلق له الحبل على العارب للتوالد على حساب جميع القيم الأخرى. فهذا الـ «تطور» المشوّء، هذا التضخم في معرفة منمصلة

عن الحياة وهذا الضمور في جميع أبعاد الإنسان الأخرى: الحب، الإبداع الجمالي، التأمل في غايات الحياة، الطموح إلى مجرد التوارن والإنسجام في علاقاتنا مع الطبيعة وفي علاقاتنا الإنسانية بعضها ببعض، ليس في الوسع اعتبار هذا كله كنموذج يمكن الادعاء وفقاً له: بمعايرة تطور الحضارات الأخرى وعلومها وتقنياتها.

لا يمكن للإنسان أن يحكم على «تطور» العلوم والتقنيات في مجال حصارة محددة، دون أن يدخل في حسابه الحاجات المطلوب الوفاء بها وبرنامج مجتمع هذه الحضارة الثقافي. ولا يكفي أن تتساءل كيف تمت انجازات العلوم والتقنيات ولكن لماذا هي هكذا وما هي النيات الصائرة إليها.<sup>(١)</sup>

فلم يحرم تصور العلم الصيني ولا العلم الهندي ولا العلم الإسلامي بصورة مستقلة عن الإنسان؛ كانت تلك العلوم في خدمته. وهذا الهاجس حول القصدية الإنسانية لم يعد ابداً تفصحها.

وإذا كانت العلوم الإسلامية لم تسلك نفس طريق التطور الذي سلكه الغرب منذ القرن السادس عشر فلم يكن مرد ذلك إلى نقص لا ندرية وإغنا لسبب من الرفض الإسلامي بمعالجة أي فرع من فروع العلوم منمصلأ عما يعتبره الإسلام كههدف وكمعى للوجود.

ولقد عرفت علوم الصين والهند وما بين النهرين والعلوم الإسلامية ازدهاراً رائعاً في عصر كانت أوروبا فيه جاهلة؛ ومنذ ذلك الحين، انتقلت من جهل بربري إلى بربرية مُسلَّحة بالعلم.

ليس المقصود انكار أو التنكر لإسهامات الحضارة اليونانية أو الحضارة المسيحية أو حضارة عصر النهضة أو القرن العشرين الغربية وإعما

---

(١) أنظر: Claude Alvarez: Homo faber, La Haye, Martinus Nghop, 1980

وكذلك

La Fines outils (recueil collectif de L'Institut universitaire d'etudes du developpement de Geneve) Paris, Presses Univ de France 1977

ردها إلى قيسها الصحيحة: فهي خلق الإنسان بفضل الإنسان نفسه ولا سببا في تهذيب الإنسان وغديه ليست المساهمة العربية هي الوحيدة بل وليست الأهم.

تلك هي الروح التي نود أن نضع بها الخطوط الأولى للحكم على العلم الإسلامي وتطلعاته. وذلك لئلا نرى فيه، كما فعل ذلك في الأغلب الأعم مؤرخونا، إما مجرد نقل عن العلم الإغريقي أو الإيراني أو الهندي أو الصيني وإما مجرد حلقة من سلسلة إكتشافات تقع فيما قبل تاريخ العلم «الحديث» وليس لها من فائدة (تاريخية صرفة) إلا في الحدود التي مهدت فيها لعلمنا والذي ندعوه باعتداد العلم بدلاً من تسميته ببساطة العلم الغربي.

المهم في الحالة الخاصة للعلم الإسلامي، من أجل إدراكه في نوعيته ومدلوله، ألا تفصله عما يوكل إليه غاياته: عن العقيدة الإسلامية، تلك القوة الحية التي كانت روح هذا العلم<sup>(١)</sup>.

إن مبدأ التوحيد، قمل القطرة في التجربة الإسلامية لله، يستمد الفصل بين العلم والإيمان. فالنظر إلى أن كل شيء، في الطبيعة، هو «أمانة» على الحضور الإلهي، تصح معرفة الطبيعة، كالعمل، ضرباً من ألوان الصلاة، مفعلاً إلى الإقتراب من الله.

لذلك لا يكف القرآن والحديث عن تمجيد البحث العلمي بل شجعا على طلب العلم لدى أولئك الذين لا يشاركون المسلمين اعتقادهم وهذا ما يفسر دور الإسلام المخصب والبحث العلمي، الذي انتشر في كل مكان بفضل انتشاره، ومن أحاديث النبي أن:

«من سلك طريقاً يلتمس به علماً سهل الله به طريقه إلى الجنة...»

يوزن مداد العلماء بدم الشهداء يوم القيامة .»

---

(١) أنظر سيد حسن نصر Seyyed Hossein Nasr في كتابه World of Islam لندن ١٩٧٦ وكذلك

كتابته العلم والمعرفة في الإسلام: Science et savoir en Islam باريس، منشورات سدياد ١٩٧٩

في العصر الذي شهد ميلاد الإسلام، كان يوحد على العكس، في نطاق كل من الحصارات الأخرى سياج بين الإنسان والطبيعة والله.

لقد حدث هذا الانقسام من قبل، في الحضارة الإغريقية على يد السفسطائيين وسقراط. إذ أن حصر الاهتمام بالإنسان وحده وبمحاضراته كان يعرله عن الكون وعن الله ويحرف عن الملاحظة وعن التجربة لحساب الديالكتيك التأملي. والحدير بالملاحظة أن ما هو متفق على تسميته بالـ «علم الإغريقي» فإن الخاص منه يعلم الطبيعة لم يتم أبداً في أثينا أو في بلاد اليونان بل في آسيا الصغرى أو في مصر أو في صقلية. فالذين سبقوا سقراط من الفلاسفة وفيرباثيو ابوناس<sup>١</sup>، الذين اهتموا بالطبيعة وبالتجربة كانوا في آسيا الصغرى من واصلوا العمل على طريق فلقيي وأطباء ما بين النهرين والهند. ومن قبلهم فإن «أنا الطب» هيسوقراط المولود في كوس Cos ينتمي هو كذلك إلى هذه المنطقة من آسيا وكان ارشميدس صقلياً واقلدس وبطليموس من الاسكندرية.

الوارث الوحيد لسقراط والسفراطية هو ارسطو الذي اهتم بالميراث وبعلوم الطبيعة إلا أن عاقبته انصرفت إلى جمع وتصنيف المعرفة السابقة أكثر من انصرافها إلى الابتكار والتحديد، وقد كان (شأن ديموقريطس فيما مضى) مكدونياً، مريباً فلاسكندر فاضطر إلى مغادرة أثينا وبدأ أبحاثه في علم الحياة على الحيوانات والنباتات في آسيا الصغرى (في أسوس من أعمال ميزيا Mysie بالشمال).

في تاريخه للحضارة الإغريقية يصطر أندريه بونارد André Bonnard، على الرغم من تحسه لها، إلى الاعتراف بـ «أن العلم اليوناني، في مطلع عصر الإسكندر، كان نظرية، تحريداً وحساباً أكثر من أي شيء آخر [...] باعتراف أن البحث الفلسفي أصبح تأملاً صرفاً»<sup>(١)</sup> ولم يسترد الطب انطلاقه إلا في مصر حيث كان علم التشريح متطوراً (وبخاصة بممارسة التحنيط) وذلك بعودته إلى التجربة على يد هيرافيلوس وإيراز ستراتس

(١) أندريه بونارد André Bonnard : العسة الإغريقية، باريس ١٩٦٤ ج ٣ ص ٢٦١

في القرنين الأول والثاني، كما في زمن ايموقراطس إلى جانب تجميعات  
مؤلفات جالينوس

وفي فارس حيث كان ازدهار العلم في ما بين النهرين واسهامات الهند  
قد دبلت بتأثير ثنائية المردكية التي أصبحت في عهد الساسانيين دين  
الدولة، يؤكد على أنه كان للإسلام بابتعاث التوحيد بين الكون والإنسان  
والله، تأثير مثمر على نحو رائع بما أن صغريات موسوعية كالرازي وابن  
سينا والبيروني والحسن بن الهيثم سوف تظهر بعد انتشار الإسلام.

وهكذا بعقلية مفتوحة على نحو لا مثيل له ابتداءً عصر العلم العربي بمجهود  
منظم في عملية دمج وتكامل تركبة جميع ثقافات الماضي العظيمة.

وإليه لأمر دو معرى عظم ألا يطالب الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦-  
٨٠٩)، عندما استولى على انقرة أو الخليفة المأمون (٨١٤-٨٣٣) عندما  
انتصر على الإمبراطور البيزنطي ميشيل الثالث إلا بتسليم مخطوطات قديمة  
تعويضاً عن أضرار الحرب.

ثم جرى تنظيم عمل جبار في الترجمة: عند القرن الثامن احتدب هارون  
الرشيد في بغداد إلى بلاطه فطاحل الحكّائين واللغويين من كل أصل: وأنشأ  
أحد خلفائه، المأمون مدرسة للترجمة، أدارها في بادئ الأمر فارسي اسمه  
يحيى بن ماسويه من جند بسابور كان طبيباً ورئيساً للتراجم في عهد  
هارون الرشيد ثم في عهد الخليفة المأمون نفسه. ثم حل محله في وظائفه أرفع  
وأشهر بحرك لملك الفرق من المترجمين: حنين من قبيلة العباديين العربية  
التي استقرت منذ زمن بعيد في الحيرة، على ضفاف الفرات. ولم يبق حينئذ،  
الذي اعتنق المسيحية مع ذلك، بترجمة مؤلفات ايموقراط وجالينوس  
وديوسكوريدس الطبية فحسب وإنما ترجم كذلك مؤلفات الرياضيين  
والفلكيين وعلماء الطبيعيات، ويأمر من المأمون قام المراري بترجمة  
واقساس بحث الـ «سبدهانتا» في علم الملك الهندي للعالم براهما غوتا.

وإذ تعلم العرب من الصينيين فن صناعة الورق (وكان انشاء أول مصنع  
له في بغداد عام ٨٠٠) الذي لم يعرفه العرب، عن طريقهم، إلا بعد أربعة

قرون، فإن المكتبات تكاثرت في أرجاء العالم العربي: وفي عام ٨١٥ أسس الخليفة المأمون في بغداد «بيت الحكمة» احتوت على مليون مؤلف. وقد أحصى أحد السائحين عام ٨٩١ أكثر من مئة مكتبة عامة في المدينة، وفي القرن العاشر كانت مدينة صغيرة كالخف في العراق، تملك ٤٠,٠٠٠ مجلداً. وجع مدير المرصد في «سرغة» ناصر الدين الطوسي مجموعة من الكتب تحتوي على ٤٠٠,٠٠٠ عنواناً، وفي الطرف الآخر من العالم الإسلامي، في إسبانيا المسلمة كان الحكم، الخليفة في قرطبة يستطيع التباهي في القرن العاشر بمكتبة تضم ٤٠٠,٠٠٠ كتاباً، في حين أن ملك فرنسا شارل الحكيم (أي العالم)، بعد أربعة قرون سوف يجمع بالكاد ٩٠٠ كتاب، ولكن لس هناك من يستطيع أن ينافس أو يباري خليفة القاهرة العزيز الذي كانت مكتبته تحتوي على ١,٦٠٠,٠٠٠ مجلداً منها ٦٠٠ في الرياضيات و١٨٠٠ في الفلسفة.

هذا الشغف بالمكتبات وهذا السعي الأول لتمثيل الثقافات السابقة من إيرانية وصينية وهندية ويونانية لم يسطو على أية انتقائية أو اصطفاء. فقد مير المسلمون، إذ انصهروا على هذا الإرث العلمي فأحيوه وجددوه انطلاقاً من رؤيتهم، ما يمكن منه أن يندمج بهذه الرؤية ويتكامل معها بعد أن لُقِّح بها وأُخْصِبَ وحُوِّل. فعقدتهم قدم المسلمون أغنى مساهمة في الثقافة العالمية.

إن سبب الركود العلمي الرئيسي، في أوروبا المسيحية، كان الإرتياب من الطبيعة الذي لا يمكن ألا أن يُبعد عن الله. وهذه إحدى ثوابت تلك التناثبة التي أفسدت الرؤية المسيحية: فقد كان أوزيب القيصري العالم اللاهوتي في الكسنة ومطران قيصرية يتوجه بقوله إلى علماء الإسكندرية وبرغام: «إنما بإردراء لشاطمكم غير المجدي نستخف كثيراً بمعاليتكم ونوجه فكرنا نحو اهتمامات اسمى».

وقد حافظ القديس توما الاكويي، بعد مضي عشرة قرون، على نفس التناثبة إذ يقول: «إن المعرفة الطبيعية حداثاً التي مكسا إكسابها عن الأمور العليا هي مستحبة أكثر من أكبر علم بالأشياء الدنيا».

وليس من العجيب ألا تكف المسيحية مع مثل هذا التصور للعلاقات بين الإنسان والطبيعة والله عن حوض الممارك، مد ذلك الحين في تهقرها إلى الوراء ضد العلوم.

هذا التمسب المسيحي كان يستبعد (أو يدمر، عندما تكون الكنيسة قادرة على ذلك) ما تعلن عنه أنه «وثني» أو «هرطقة»؛ ففي عام ٣٩١ طلب البطريرك تبوفيل إلى الإمبراطور ثيودوس اغلاق السيرايبون، آخر أكاديمية كبرى وحرقت مكتبتها العظيمة الهائلة، وفي عام ٦٠٠ جرى إحراق مكتبة بلاطين التي أسسها اغسطس في روما. وحرمت قراءة الكلاسيكيين ودراسة الرياضيات. أما مكتبة الاسكندرية العظيمة فقد زُعم بعد الفتح العربي بخمسة قرون، من أجل تأجيج تعصب الصليبيين، إن الحليفة عمر هو الذي أحرقها. والحال أنه لم تكن قد بقيت، من زمن طويل، أية مكتبة عامة<sup>(١)</sup> عند دخول العرب المدينة عام ٦٤٠.

وقد دام هذا الموقف في «الإعدامات بالحرق» الصادرة عن محاكم التفتيش التي تمت طرد العرب من إسبانيا في القرن السادس عشر، وامتدت إلى ما وراء البحار، عندما جمع الطران ديجو دي لاندو Diego de Landa، في المكسيك مثلاً، جميع الآثار المكتوبة لدى الماياس Mayas وأحرقها، مدمراً على هذا النحو تقريباً مجمل مصادر حضارة قديمة وغنية. هذه الطائفية المتعصبة قادت أوروبا إلى ركود دام عدة قرون في حين أن المسلمين المتصرين، بدلاً من أن يدمروا، عرفوا الاندماج والتكامل. وهكذا كان ازدهار ثقافتهم ممكناً وممكناً كان اشعاعها، وهي المستوحاة في جميع وجوهها من رؤية القرآن التوحيدية.

وهذا ما يعبر عنه النظام التربوي الخاص بالإسلام الذي يشكل تعليم القرآن في الجامع نقطة الإنطلاق فيه. وتدمج حكمة العقيدة جميع العلوم في وحدة عضوية إذ أن هدفها جميعها هو عالم من «نور الله»، نجل لـ «آيات»

---

(١) لمرید هوک، شمس الله تسطع على العرب، مصدر سابق ١٩٦٣، الكتاب الخامس.

الله. فالكون هو «إيقونة» يتجلى من خلالها الواحد الأحد عبر الكثرة بألف رمز.

إن إحدى المميزات الأساسية للعلوم العربية، وإذ نسجم عن هذا المبدأ من الوجدانية، هي اعتادها المتبادل، ترابطها بعضها ببعض: من جهة ليس ثمة انعصال بين علوم الطبيعة والمرييات وبين علوم الدين والقنون من جهة أخرى، وليست هناك، كذلك، حواجر عازلة بين مختلف العلوم من الرياضيات إلى الجغرافيا. وهذا ما يفسر ظهور العدد العظيم من العباقرة الموسوعيين في الثقافة الإسلامية.

ففي المأثور الغربي يحصى المرء عدداً قليلاً من العباقرة الشعوليين من أمثال ليونارد دى فنشي في حين أنهم في الإسلام جحافل، من الكندي إلى الرازي ومن البيروني إلى ابن سينا وإلى عشرات آخرين غيرهم، من الرجال المبدعين في آن واحد في الطب وفي الرياضيات وعلوم الدين والجغرافيا بل وأحياناً في الشعر، كعالم الرياضيات عمر الخيام أو الفيلسوف ابن عربي أو في الموسيقى كالرازي العظيم.

وهذه الرؤية التوحيدية تفسر كذلك الأهمية التي تحصى بها الحضارة الإسلامية تصنيف العلوم: فيتوضيح وحدة الواقع ومعرفة الإنسان بها نساق من تأمل وحدة العالم إلى التأمل في الوجدانية الإلهية التي نجد صورتها في وحدة الطبيعة.<sup>(١)</sup>

يكون الانتقال على هذا النحو دون انقطاع من الجامع إلى المدرسة حيث يظل تعليم وحدانية الله ووحدة الطبيعة الأساس في كل معرفة. وهذه هي الحال في جامعة القيروان في فاس والرينونة في تونس والأزهر في القاهرة وجامعتي سمرقند وقرطبة. وليس ثمة من فجوة أكبر في مؤسسات التعليم والبحث الأخرى سواء كانت مراكز الرصد (التي بنى أولها في دمشق عام ٧٠٧ الخليفة الأموي عبد الملك) أو في المستشفيات التي كانت في

(١) سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الإسلام، سندهاء ١٩٧٩، العلم الإسلامي، الإنسان والطبيعة، مصادر سبق ذكرها.



نفس الوقت كليات للطب، وخارج نطاق العالم الإسلامي كانت كليات الطب الكبرى تشأ وتؤسس على غرار الكليات العربية وتحت تأثير تعليمها سواء منها كلية سالرن في إيطاليا بعد نهاية السيطرة العربية أو كلية بولونييه أو موبليه.

كذلك جرى إنشاء الجامعات الأوروبية، بفارق ثلاث قرون من الزمن جميعها: جامعة باريس كجامعة اكسورد، انطلاقاً من النموذج الإسلامي. وإذا تخاورنا حكاية وواقعة الأوثوية المحققة لاكتشاف هذا العلم العربي أو ذاك (الذي يعزى بصورة مستعمدة وبما يدعو للسخرية، إلى هذا العالم اليوناني أو العربي أو ذاك) فإن ارشاد العلم العربي الأساسي الذي شكل في هذا المجال شيئاً آخر تماماً غير حلقة بين الهيلينية والـ «عصرية»، وغير نهضة وتحضير للعلم العربي الحالي، ولكنه تصور للمعرفة ليست الـ «عصرية» مما يوضع في المناهج كالعاديات بالنسبة للعلم الذي يسمى «عصراً». فإن هذه الحكمة لا تنتمي إلى ماضينا بل إلى مستقبلنا.

ولا بد من إدراكه في روحه (وليس في المجازاته التاريخية وحسب) ليستطيع أن يساعدنا على القطيعة مع «علموية» فصلت العلم عن الحكمة أي تنظيم وسائل التفكير في العايات، والتي تدعي أنها تحمل من هذا العلم، المتور عن بعده الأساسي - تفتح الإنسان - القيمة الوحيدة والمطلقة تُذكر وتُسَدُّ باسمها كل مشكلة أخرى غير مشكلة الفعالية وكل قيمة أخرى غير قيمتي القوة والسمو.

إن الرياضيات، في المنظور الإسلامي هي عبور من المحسوس، المدرك إلى المعقول، من عالم الصيرورة إلى عالم الأبدى. وهي، في العلوم كما في الفنون (حيث تسيطر الهندسة والعلاقات الرياضية، بدءاً من فن العمارة زخرفتها إلى الموسيقى) طريق النوحيد.

فما ندعوه نحن العربيين بالـ «أرقام العربية» - ويسميه العرب، اعترافاً بدينهم بالـ «أرقام الهندية» - أدخلت إلى أوروبا عن طريق الخوارزمي. وقد كان الكتاب الهندي سيدتاننا Siddhanta الذي جيء به

عام ٧٧٣ إلى بلاط الخليفة المأمون يتضمن نظام العد العشري الذي يتبع تسعة رموز، وزيادة الصفر، التعبير عن أي عدد فقلب الرياضيات رأساً على عقب. وحل هذا النمط الجديد من الحساب إسم الذي منحه الاكتشاف الهندي: وكان هذا الإسم هو الـ «غوريثم» Algorithm (أي الخوارزمي) الذي قلب من خلال جامعة قرطبة الإسلامية ثم بواسطة الراهب جيربرت Gerbert (الابا سلفستور الثاني فيما بعد)، بعد مصي قرين من الرمان نظام الرياضيات في الغرب. وقد بعد هذا المنهج الجديد كذلك بطريقة صقلية، حيث كتبت ليوبارد بن بوناتشي والمولود في بيترا عام ١١٨٠ والذي يسمى إدغاما «سوناتشي»، في مطلع كتابه Liber abaci يقول: «إن الرموز العددية الهندية التسعة هي التالية: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, ٩ ومن الممكن بواسطة هذه الأرقام التسعة وبالرمز العربي صفر كتابة أي رقم» (بالنسبة للهند يعني الصفر الذي يرمز له بدائرة 0 يعني العدم، الفراغ (سونيا Sumya) وهو ما ترجمه العرب حرفياً بكلمة صفر.

وبالمطر إلى أن الرمز ١ هو المباشر الأكثر للمبدأ الإلهي فإن سلسلة الأعداد ومركباتها هي السلم الذي يرتقى به الإنسان من المتعدد إلى الواحد. إن الرياضيات هي هكذا مرتبطة مباشرة بالرسالة الإسلامية الأساسية، رسالة التوحيد. فهي علم «مقدس» وواحدة من المبادئ التي توحى بوجود الله، في العلوم الأخرى كما في هندسة الفنون.

وإذا نحن تذكرنا بأن الرقم ٤٤٤٤ كان يكتب بالأرقام الرومانية MMMMCCCCXLIV وإن هذا كان يجعل عسيراً جداً أية عملية حساب، لتحيل دور هذا العدد التناوبي ودور الصفر في تطور العلوم والتفنيات كما في الصناعة وفي التجارة وفي الحاسة.

انطلاقاً من هنا، وبالاتقطاع عن اليونان الذين دمج العرب جميع اكتشافاتهم، قام العرب بقفزة حاسمة في الرياضيات وبخاصة لعدم نبتهم كشيء «لا عقلائي» كل ما لم يكن «منته». ذلك أنهم على العكس انكبوا على دراسة اللامنتهي: فخلافاً لأسلوب التفكير لدى اليونان راح ثابت ابن

قرة (المتوفى عام ٩٠١) يبحث المجموعات اللامنتهية التي هي مع ذلك اجزاء من مجموعة أخرى لا منتهية (كالأعداد الزوجية ، على سسل المثال ، بالنسبة لمجموع الأعداد).

وكان الحوارزمي رائد علم الجبر (وكلمة الجبر نفسها هي عنوان كتابه الأشهر). وعلى يد هذا المبدع للجبر تمّ ، الانتقال من التصور اليوناني للعدد كمقدار صرف إلى تصور العدد كملاقة صرفة. وبعده حسب الحسني AlHasani العلاقة بين الدائرة وقطرها (العدد ١١). ثم وضع عمر الخيام نظرية الاعداد الـ « معقولة » ، قاطعاً بذلك مع الحكم اليوناني المسبق عن الـ « منتهي » وكتب بحثاً منهجياً في معادلات الدرجة الثالثة ظل أفضل ما كتب حتى القرن السابع عشر .

وفي القرن التاسع استعمل ثايت بن قرة لأول مرة حساب التكامل وربط الهندسة بالجبر ، في حين أكب الطوسي والبيروني وأبو الوفا البوزجاني على البحث في الجيوب وانكروا القاطع قبل كوبرنيكوس بعدة قرون .

وفي الملك كامل المسلمون تركة بطليموس ونجاوزوه كثيراً على جميع المستويات ، وهنا كذلك في توحيد تام مع الغايات النهائية المسوطة بالإسلام . فقد كتب واحد من أعظم الملكيين في القرن التاسع ، وهو السّاني (٨٧٧-٩١٨): « بعلم النجوم يقترب الإنسان من البرهان على وحدانية الله ومن معرفة الحكمة في خلقه » .

لقد برز العلم العربي بداية على صعيد الملاحظة ، بما أن اسهامهم فيه ، على خلاف اليونان ، كان تحريبيّاً بصفة أساسية . فالخليفة المأمون عمل على إقامة المرصد في بغداد لتحديد حركة الكواكب السيارة بصورة منهجية . وفي عهد إدارة يحيى بن منصور تمت قياسات دقيقة ، جرى الاشراف عليها في مركز جنديسابور ثم تم التحقق من صحتها في مرصد جبل قاسيون بخوار دمشق . وهكذا وضع للكيو الخليفة المأمون الجداول الـ « مأمونية » التي صححت جداول بطليموس تصحيحات جوهرية . بل سوف يكتب ثابت بن قرة بحثاً في سبب استبدال جداول بطليموس بجداول مُحَقَّقة بالتجربة .

ولم يتجاوز علم الملك عند العرب علم الملك عند اليونان فحسب على صعيد الملاحظة وإعما كذلك في مجال القياس. فقد حسب البتاني ميل دائرة الكسوف ب: (٢٣، ٣٥) (ومجدها العلماء واليوم ب ٢٣، ٢٧) وحسب مبادرة الاعتدالين (الربيع والخريف) ب (٥٤، ٥) بالسنة. وتوصل فلكنيو المأمون، في القرن التاسع، في قياسهم لخط التنصيف إلى ١١١٨١٤ متراً (وهو يقدر الآن ب ١١٠٩١٨).

ويُني في القرن الثالث عشر مرشد مرغة، الذي أداره ناصر الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٢٧٤) والذي أصبح نموذجاً في التسبق بين الملاحظة والحساب. وفي ذلك العصر كان يملك تجهيزاً فريداً في العالم، يخص بالذكر الكرة الحلقية المؤلفة من خمس حلقات نحاسية، قطر الواحدة أكثر من ثلاثة أمتار، الأمر الذي يفترض تقيمه رقيقة في فن قطع المعادن.

في ذلك الوقت نفسه عمل الملك السنجي الفونس العاشر القشتالي الملقب - «الحكيم» على تقليد مرصد مرغة، لوضع الـ «جداول الالفونسة»، المنسوخة عن الجداول العربية والتي استعان بها نيقولا دي كوزا لي طرح على المجمع الكنسي لعام ١٤٥٦ تعديلاً للتقويم.

وكانت هذه البحوث الفلكية تقدم للعرب فائدة عملية: لتحديد وجهاتهم في الصحراء وأكثر من ذلك في البحار. عندما أصبح هؤلاء الرحل من سكان شبه الجزيرة العربية ملاحين لا يجوبون البحر الأبيض المتوسط فحسب بل والمحيط الهندي وسواحل أفريقيا، وكانت ضرورة «تحديد اتجاه السفن» تقضي في آن واحد، بالحصول على معارف متعمقة وعلى أدوات قياس كالاصطرلاب (التي حسنوها لإتاحة قياس علو الكواكب والنجوم والشمس والقمر وغيرها) والموصلة التي اخترعوها ونقلوها إلى الصينيين.

وكان اقتضاء الاتجاه إلى مكة للصلاة أينما كان المكان الذي يُصلى منه يتطلب علماً دقيقاً للتوجه في المكان، وكذلك اقتضاء تحديد الصلوات الخمس يومياً بدقة وانتظام يوجب ملاحظة دقيقة للشمس ومعرفة ساعة

شروقها وعروبها لتحديد بداية ونهاية الصوم يومياً ومدة الشهر القمري بين بداية ونهاية لحساب شهر رمضان.

ولقد قام حفيد تيمورلنك، الأمير الفلكي أوغ بيك بتشيد مرصد في سمرقند على غرار مرصد مرغة فنوصل إلى قياس السنة الشمسية بخطأ لا يتجاوز ١٤ ثانية بالنسبة للحسابات الحالية.

وينسب الروح عالج العلماء المسلمون موضوع الجغرافيا. وكتب البيروني في كتابه: «الآثار الباقية عن القرون الخالية»: «انتشر الإسلام في العالم شرقه وغربه فنقدم إلى أوروبا وحدود الصين والحشة وبلاد الزنج في جنوب أفريقيا ومن جزيرة مالاه وجاوة إلى بلاد الترك والسلاف. لا وتدربت شعوب عديدة على فهم متبادل لم يكن يُتيح ذلك لها إلا من الله وحده».

وهنا أيضاً حقق العلماء المسلمون أوجهاً عظيمة من التقدم بالنسبة لبطليموس: وكتب البيروني كذلك: «هناك كثير من الأمكنة وصفها بطليموس إلى شرق بعض البلدان وهي الآن إلى عرب كثير من البلدان الأخرى [...] والسبب في هذه الأخطاء يرجع إلى الالتباس في بعض المعطيات مثل تقديرات الطول والعرض»<sup>(١)</sup>.

كما هو الحال بالنسبة لعلم الفلك فإن مرد الاتقان يعود في آن واحد إلى القياسات (أطوال وعروض) وإلى الملاحظة: علم الخرائط، تشكيل التضاريس، جغرافيا بشرية مرتبطة بالتاريخ.

وهكذا كانت الجغرافيا، بتأثير اقتران مقتضيات التجارة بالملاحة وتأثير الحج والإدارة وتأمل الخلق الإلهي و«آياته». إلى جانب الرياضيات والفلك والطب أحد أهم العلوم أو إسهامات الحضارة العربية. وشأن العلوم الأخرى يستلهم علم الجغرافيا العقيدة الإسلامية، ذلك أن الطبيعة هي إلى جانب القرآن، «قرآن الخلق» الذي كتبه الله هو أيضاً.

---

(١) سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الإسلام: مصدر سابق ص ١٤٣

فإن أرض الجغرافيين كساء العلكيين هي صورة رمزية، هي « آية » من آيات الله، هي « التجلي »، هي ظهور الله بالنسبة لنا الذي لا يستطيع أحد أن يراه كما هو بذاته.

بالإضافة إلى هذه الاعتبارات كانت للجغرافيا أهمية رئيسية لهذه الحضارة التي كانت تمتد فوق أرض أوسع كثيراً من أية أمبراطورية سابقة وحيث كانت حركة المواصلات كثيفة. وكانت فريضة الحج على المسلمين إلى مكة تزيد دون انقطاع عدد المسافرين، وتقتضي التجارة ذات المسافات الطويلة وفي مجال جغرافي بالغ الاتساع، هي أيضاً، ليس فحسب علماً دقيقاً في الخرائط من أجل البحارة أو قادة القوافل وإنما معرفة متعممة للموارد والحاجات في كل مكان وبالتالي جغرافية اقتصادية وبشرية.

كان الملاحون العرب منذ القرن التاسع مجوبون المحسط الهندي. وفي القرن العاشر قدم التاجر العربي سليان، أول وصف للصين قبل ماركوبولو (١٢٥٤ - ١٣٢٤) بثلاثة قرون. وفيما بعد طاف ابن بطوطة (١٣٠٤ - ١٣٥٦)، ذو الفكر الموسوعي، الرحالة العظيم، بجميع البلدان العربية من تومسكتو إلى بخارى ثم مر بأفغانستان وبأهند إلى دلهي ليصل أخيراً إلى كانتون في الصين عن طريق سيلان، مدوّناً في مذكراته، انطباعاته.

وفي بلاط روجيه الثاني ملك صقلية (حتى بعد استرداد صقلية من العرب) قام الجغرافي العربي العظيم الأدريس (المولود في ١١٠١) بتأليف كتبه الذي أطلق عليه اسم كتاب روجيه الذي يشكل بحرائطه الوصف الأكثر اعداداً لعالم القرون الوسطى: فقد قدم مساهمة رئيسية للعلاحة في صقلية ثم بواسطة الجنوبيين، إلى ملاحى قطالونة والبرتغال. واستندت حرائطه على تحديد رياضي لخطوط العرض والطول، وعلى طريقة الرسم المسطح كانت رائدة لطريقة ميركاتور، قبله بخمسة قرون، وعلى بحث للدقيق في تحديد رسم الشواطئ ومجاري الأنهار.

أخيراً. نصل إلى ابن ماجد وهو ابن لأسرة من الملاحين، ولد في حوالي عام ١٤٣٠ ولم يكن مؤلفاً لكتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد

فحسب وإنما مجاراً ماهراً يلقب: بـ «أسد العواصف» وهو الذي قاد أسطول فاسكو دي جاما البرتغالي من سيلاندي (على الشاطئ الأفريقي) إلى كالكوتا في الهند عام ١٤٩٨ وكان فاسكو دي جاما يعتبره «كزاً عظيماً».

هذا العلم جميعه غا وترعرع في جو من الحمية الدينية. فقد كان الجغرافيون العرب يحسون التذكير بقول أحد صحابة النبي وهو ابن سعدى: «إن أبلغ موعظة كذلك هي التجوال في أرجاء العالم الهعجي وتأمل الهدوء في مد البحار وجزرها».

ولكن فيما وراء التأمل والدراسة والبحث ههنا كذلك العمل الذي يُمارس على الطبيعة: فالله قال في كتابه: «ثم سَوَّاهُ ونفخ فيه من روحه...» (سورة السجدة، ٩). مشيراً إلى خلق الإنسان وجعل منه خليقته في الأرض، مسؤولاً عن توازنها، مسؤولاً كذلك عن جعلها جديرة بخالقها ومسؤولاً عن تجميل مناظرها. فالخديقة الفارسية أو الأندلسية هي صورة للفردوس (الخديقة في الفارسية تدعى: Pardenس أي فردوس) كما لا نزال نشاهد في أصفهان أو شيراز أو في قصر الحمراء وحنة العريف في غرناطة.

وهنا أيضاً ليس ثمة قطيعة بين الجغرافيا والزراعة والجيولوجيا وعلم النبات وعلم الحياة.

فثمة استمرارية طبيعية، بدءاً من دراسة الجبال والسهول والمحيطات وتعرجاتها وإتسكالاتها ورسوبياتها ومياهها الجوفية إلى الاستعمال الذي يقوم به الإنسان للاستمرار في تسوية الأرض وفقاً لقصد الله. وإذا كانت الجغرافيا تصنع التاريخ في جزء كبير منه فإن التاريخ يصنع الجغرافيا في جزء كبير منها.

فمن الأقيسة التسرية في باطن الأرض بايران حتى لا تحجب السماء الملتهمية مياه الأرض إلى الشلالات المغردة في «جنة العريف» بعرناطة الاسبانية المسلمة، مروراً بالأقيسة المعلقة العظيمة التي بناها الأغابة

بالقرب من القيروان، إننا ما زلنا نجد بعد اليوم آثار هذا العمل الذي قام به النحاتون في أرض الله، الذين سوف يستوحى منهم الأوروبيون فيما بعد.

في القرن السادس عشر، درس المهندس الايطالي جيراردو توريانو أشغال المسلمين الهيدروليكية وخاصة في طليطلة، السنية على ضغط الماء والهواء، المطبق كذلك في بناء نوافير الماء وفي ناضحات الماء المستخدمة للري، والعاملة في الطواحين وكذلك في الآليات الموسيقية على حد سواء. وسوف تكون هذه الابتكارات العربية أساساً، في القرن السابع عشر، لاكتشاف «توريشلي»، في ايطاليا، لقياس الضغط الجوي (البارومتر)، واكتشاف فوكانسون في فرنسا للآليات Automates تماماً كما سيتجاوز بحث الجزاري كثيراً في الآلات، الموضوع في القرن الثالث عشر ما قام به هيرون الاسكندري في الميكانيكا في القرن الأول وفيلون البيزنطي في الضغوط بالهواء، في القرن الثاني. وكان مؤلفه يحتوي على جوهر تصورات ليونارد دافنشي الميكانيكية، ولم يكن في استطاعته أن يتجاهله.

إن أحد أعظم الشخصيات البارزة في العلم العربي هو ذلك الشخص ذو الفكر الشامل، العالم والفنان ورجل الدولة والفقير ورجل القانون والفيلسوف في آن واحد: إنه ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) الذي وضع، في القرن الرابع عشر، مؤلفاً عظيماً في التاريخ وعلم الاجتماع تناول فيه ارتقاء الحضارات والمخططاتها وعندما درس أساس الحكم أو أصل الأسر الحاكمة فإنه فعل ذلك يتمكن لن يتجاوزه فيها إلا بعد قرن من الزمان أمير ماكيافيللي، وعندما عرف المنهج التاريخي ليفيد كأساس لتاريخ تفسيري وتعليلي فعل ذلك بوضوح بضاهاي مونتسكيو في روح القوانين أبو في دراسته لأسباب عظمة الرومان والمخططاتهم.

ففي عصر لم يكن الغرب فيه يعرف بعد سوى «كتاب حوليات»، يصفون الأحداث كتب ابن خلدون: «.. أبدأ بذكر الأسباب العامة في دراسة الأحداث الخاصة.. وسأتناول تاريخ بالتفسير والتعليل مرجعاً



الأحداث السياسية إلى أسبابها وأصولها .. وطريقتنا في معالجة هذا الموضوع تشكل علماً جديداً قائماً بذاته » (١).

واذ يربط الملاحظة الشخصية كرجل سياسي بالتفكير النظري فإنه يدوّن أثر المناخ والجغرافيا والظواهر الاقتصادية على حياة الشعوب. ويدرس بنية المجتمعات ونشاطها انطلاقاً من تقسيم العمل. حتى أنه يقدم أول صياغة للـ « مادية التاريخية » إذ يقول: « إن ما نلاحظه من اختلافات في عادات مختلف الشعوب وأفكارها مرده إلى الطريقة التي تتدبر بها قوتها ».

لكن ما يميّز ابن خلدون عن ماكيافيلي أو مونتسكيو (وأكثر من ذلك أيضاً عن التصور « الوضعي » للتاريخ الذي ما يزال مستشراً على نطاق واسع في أيامنا) هو أن فكرة التركيبي، يبحث وراء سطح الظواهر، عن الحياة التي تعطيها معنى. فمذ الصفحة الأولى من مقدمة لكتابه في « التاريخ العام » حيث يدس أولئك الذين لا يرون في التاريخ إلا « رواية و« وقائع جامدة » يصيف إلى ذلك قوله: « بالنظر من الداخل إلى التاريخ يكتسب معنى آخر ». والمقصود بالنسبة له هو أن « يسر للقارئ كيف ولماذا تكون الأمور على ما هي عليه » (٢).

وليس في ابن خلدون أي أثر لغائيه سخيمة ونزعة سماوية غيبية كالتّي يجدها القارئ عند بوسويه في كتابه: « مقالة في التاريخ العام » (كتب بعد ابن خلدون بقرنين). ومع أن ابن خلدون يستند هو أيضاً إلى قول الله في القرآن: « .. وفوق كل ذي علم علم عليم » (سورة يوسف ٧٦)، فإنه يقيم مفصلة أخرى بين العلم والمقيدة: إن التاريخ لم يكن مكتوباً قبلنا ولم يكتب بدوتنا في مقدور الإنسان أن يصم أذنيه عن السداء، إنه مسؤول عن قدره. وبعد أن يتصدى لذكر الطاعون الأسود الهائل الذي دمر الشرق والغرب (قاتلاً في تونس عام ١٣٤٨ أباه وأمه)، وسب تقهقراً للحضارة يكتب ابن

(١) ابن خلدون: المقدمة

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ٥ - ٦٣ ح ١

خلدون بروعة<sup>(١)</sup> .. وتبدل الساكن [ ... ] وكأنا نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فمادر بالاجابة والله وارث الأرض ومن عليها. »<sup>(٢)</sup>

فالتاريخ في المنظور الإسلامي عند ابن خلدون لا يُصنع إلا من الحرافات وحيوانات ومن أوضاع وأحوال وأسباب ومن اندفاعات وماض، وهو يُصنع كذلك من مشروعات انسانية وغايات جزئية ومن نداءات ووجفات إلهية ومن العقيدة تارة مصابة بالخور والتراجع وتارة أخرى شهيدة أو مستصرة مظفرة، هذا هو التاريخ بتمامه لأن الإنسان هو كذلك على هذا النحو.

سوف يكون من العيب، أكثر أيضاً، السطرق للطب، وهو إحدى أجل أزهير العلم الإسلامي، دون أن نلتم النظر، قبل كل شيء، كما بالنسبة للعلوم الأخرى، إلى أي مدى تسهم بميراثه الأساسية وطريقته في معالجة المشاكل، من الرؤية للعالم، من هذا الانشغال الثابت بالوحدة بحسب المبدأ الإسلامي في التوحيد، وحدة الجسم بترايط الاجزاء والاعتماد المتبادل بين الكل، وحدة الكائن الحي مع وسطه والمد الكوني، وحدة الروح والجسد السبيءبتعلق النفس والجسد. فإن مفاهيم التوازن والانسجام، المركزية في الإسلام، تقف هكذا في المقام الأول في نظرية الطب وممارسته.

هذه النظرية الطبية المرتبطة بالميتافيزيك ويعلم الكونيات وبملمسة الإسلام، معتبرة الإنسان عالماً صغيراً تلخص فيه درجات الكائن بجملتها، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالملاحظة والممارسة السريرية: فإن تعليم الطب يتم في المستشفى.

يشدد الطب على الوقاية، وقد أوجت عادة الضوء نزولاً عن الشعائر الدينية وطهارة الجسد والامتناع عن الكحول والصوم، بصدور أول مؤلف علمي، مثلاً في الأندلس الإسلامية، في القرن الثاني عشر في نظام الغذاء وهو كتاب الحمية لأبي مروان بن زهر.

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٦٢

الواقع أن الطب الإسلامي كان ورثاً لما صر كامل، ففي جنديسابور تجمع بدءاً من نهاية القرن الثالث الأطباء من الهند ومن إيران ومن مصر. وتلفت فيها الأطباء بعد عام ٤٨٩ أبان اعلاق مدرسة أوديسا. ووجد فيها ملاذاً علماء وفلاسفة أثينا الآخرون عندما طردهم منها الامراتور جوسنيان عام ٥٢٩. وأدخل إليها الطب الهندي في القرن السادس، وهكذا ضم الإسلام جنديسابور والاسكندرية أهم مركبين في الطب.

أما الكنيسة المسيحية، من جانبها، فقد وقفت في وجه نمو الطب وتطوره. في عام ١٢١٥ أيضاً في مجمع لاتران. عمل البابا إنوسانت الثالث على اتخاذ القرار التالي: «يُحظر، تحت طائلة الحرمان على كل طبيب العناية بمرضى إذا لم يعترف ويقر بدنوبه بادئ ذي بدء ذلك لأن الممرض يسمم عن الخطيئة».

بقتضى هذه الحالة من التفكير. لم تكن كلية الطب في باريس بملك، منذ ستائة عام خلت إلا مجلداً واحداً يخص كل العلوم الطبية في العالم، مع ذلك، من العصور القديمة حتى عام ٩٢٥ وكان هذا المجلد للرازي العالم المسلم، الذي ما يزال تمثاله قائماً إلى جانب تمثال ابن سينا، في المدرج الكبير مشارع الأباء المديسين Saints - Pères.

إن موسوعة الرازي (٨٦٥ - ٩٢٥) الطبية العظيمة، التي تدعى في الغرب Continens هي المؤلف العلمي الوحيد الذي ظل تأثيره يشع مدة عشرة قرون. وقد طبع بحث الرازي في الجدري والحصبة، الذي كتب في مطلع القرن العاشر أكثر من أربعين طبعة ما بين ١٤٩٨ و ١٨٦٦ وعلى مدى ما يقرب من ألف عام، حتى زمن كلود برنارد، وجّه مؤلفه، الذي ترجمه فرغوت إلى اللاتينية عام ١٢٧٩ بأمر شارل الأول دأنجو، الطب لدى جميع شعوب الغرب.

إلا أن تأثير ابن سينا (المولود بالقرب من بخاري عام ٩٨٠ والمتوفى في همدان عام ١٠٣٧) فاق تأثيره. فقد ظل كتابه «قانون الطب»، الذي ترجمه إلى اللاتينية جيرارد دي كريمون (المتوفى عام ١١٨٧)، حتى عهد

النهضة، موسوعة الطب العظيمة بفضل وضوح تصنيفه للأمراض ودراسته المنهجية لأعراضها. ودامت طرائقه في تشخيص أمراض: ذات الجنب وذات الرئة وخراج الكبد والتهاب الصفاق، طرائق كلاسيكية طويلة ثمانية قرون.

كان ابن سينا، كالأرازي من جهة أخرى، عنصرية شاملة: كان طبيباً، ولكن كان فيزيائياً كذلك وفيلسوفاً وعالماً دينياً وشاعراً كالحسن بن الهيثم المولود في البصرة عام ٩٦٥ والمتوفي في القاهرة عام ١٠٣٩ الذي كان عالماً عظيماً في الرياضيات وفلكياً ومهندساً وصاحب عدة مؤلفات في علم البصريات ابتدأت العلم التحريبي. ولم يتردد روجيه بيبكون الذي تلقى تكوينه العلمي في جامعات إسبانيا الإسلامية، في أن ينقل في الجزء الخامس من كتابه أوبوس ماجوس Opus majus المكرس للعينية، بحث ابن الهيثم إلى «بصريات»، وهذا ما جعله بالنسبة للغرب رائد الطريقة التجريبية والعلم الحديث. ويعترف روجيه بيبكون نفسه، على الأقل في باب الفلسفة، باقتباساته، فقد كتب: «إن الفلسفة مُستخلصة من العربية وليس في وسع أي لاتيني أن يفهم كما يجب الحكم والفلسفات إذا لم يكن يعرف اللغات التي نقلت عنها» (ميتالوجيكوس IV: ٦). (Metalogicus IV: ٦).

وفصلاً عن ذلك قام ابن الهيثم، كطبيب عيون، بأول وصف تشريحي دقيق للعين. وفي عام ١٠٠٠، في بغداد كان طبيب آخر للعيون هو أبو القاسم الموصلي ينجح في شفاء الساذ (النكثف في عدسة العين الذي يتبع الأبصار) بواسطة الامتصاص بآبرة محوكة. ولن ينجح الغرب في إجراء مثل هذه العملية إلا في عام ١٨٤٦ على يد الدكتور بلانشيه Blanchet.

واكتشف ابن نفيس (المتوفي عام ١٢٨٨)، شارح ابن سينا، الدورة الدموية الصغرى قبل هارفي Harvey بأربعمئة سنة وقبل ميشيل سيرفيت Michel Servet بثلاثة قرون. ووصف ابن الفف، أحد تلامذته، الأوعية الشعرية التي لم يعاينها مالبيجي Malpighi بالميكروسكوب إلا عام ١٦٦٠ بعد مضي ثلاثة قرون.

وقد مارس العرب التلقيح ضد الجدري بادخال قليل من قيع دمل  
مُتَجَرِّثٍ بالمرض الجدري قليلا، من شرطه في الجلد وذلك قبل جيئـر  
Jenner بعشرة قرون.

ودرس الطبيب الجراح الاندلسي أبو القاسم (المتوفي ١٠١٣) مرض  
السل في الفقرات «مرض بوت Pott»، قبل بيرسفال بوت (١٧١٣-  
١٧٨٨) بسعة قرون ونصف ومارس ربط الشرايين في حالة الشتر قبل  
امبرواز باريه Ambroise Paré (١٥١٧ - ١٥٩٠) بسعة قرون، فضلا عن  
أنه زوّد أطباء العيون والأسنان والجراحين بأدوات جراحية جديدة.

تلك هي بلا ترتيب بعض اكتشافات الأطباء المسلمين الرئيسية.

أما تأثير المصير المعنوي، الروحي على الجسم فقد أدخل في الحسان.  
فقد كتب ابن سينا: «لابد لنا من الأخذ بعين الاعتبار أن أحد أفضل  
العلاجات وانجماها يقوم على رفع القوى العقلية والنفسية والمعنوية لدى  
المُعالَج وتشجيعه على المقاومة وعلى إحاطته بحو مستحب والعمل على إسماعه  
موسيقى عذبة وعلى إتاحة الاحتكاك له بأشخاص يروقون له.» واعتاداً  
على هذا المبدأ كان الأطباء العرب يجنبون مرضاهم التألم: كان الجراحون  
منهم يمارسون التخدير بفضل عصارة نبتة الحشيش والبيقة والبنج (وهو  
نيات مخدر) في حين أن هذا التخدير التام، بعد أن دخل إلى الغرب  
ومورس لمدة قصيرة اختفى ولم يُرجع إليه ثانية، باستثناء الناز إلا في  
عام ١٨٤٤. وقد عولجت حالات عديدة من الاضطرابات العقلية بفترات  
نوم مبدؤها الأفيون، وكانت القهوة تستخدم لتنشيط القلب.

لقد استند علماء الطبيعة الكبار في العصور الوسطى على أعمال العرب  
سواء في ذلك رامون لولّه Ramon Lullé (١٢٣٥ - ١٣١٥) الإسباني الذي  
ذهب إلى الشرق بأمل هداية المسلمين إلى المسيحية، أم البيروني العظيم  
(١١٩٣ - ١٢٨٠) الألماني، أم روجيه بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) الانجليزي.  
إذ قام هؤلاء بشرح مؤلفات العلماء العرب في جامعة باريس التي بدأت  
هكذا بالانعتاق من التفكير التقليدي.

إننا لم نذكر هذه الأوجه من المساهمة العربية- الإسلامية في تطور العلوم والثقافة عموماً إلا من أجل إظهار الضرورة للتغيير الأساسي في المنظور التاريخي الذي شوهته « النزعة العرقية » العربية تشويهاً عميقاً يجعلها العصر الوسيط همزة وصل بين الثقافة اليونانية- الرومانية والثقافة التي طفت على السطح في عصر النهضة.

إذا نحن نحلينا عن اعتبار أوروبا مركز حياة العالم (حبل السرة) وإذا نحن نظرنا إلى التطور البشري ككل فلا بد لنا من الاعتراف بأن ما بين القرنين السابع والرابع عشر لم يكن ثمة ثقباً أسود، بل تفتح حصارة من أكثر حضارات التاريخ تألقاً وإشراقاً: الحضارة العربية- الإسلامية<sup>(١)</sup>.

ذلك أن النهضة لم ترث مباشرة تعاليم الحضارة اليونانية بعد حقبة « مظلمة »، تدعى أحياناً « عصر الحديد »، وليست المسيحية امتداداً للمعقريه الهيلينية ولا القديس توما Thomas خليفة لأرسطو. ولم يكن غاليليه Galilee هو الذي استأنف دفع حركة تطور العلوم التي تركت معلقة بعد موت أرخميدس، في القرن الثالث قبل يسوع المسيح؛ فإن « عزلة » الغرب « المشرقة » هي حذاع. <sup>(٢)</sup>

تلك هي الاسطورة الأولى لنزعة أوروبا المركزية التي يحسن تمديدها كما لو كانت حلماً كاذباً. لقد اخصبت الحضارة العربية- الإسلامية، طيلة ألف عام، الماضي وهيات المستقبل. ونقلت إلى أوروبا عبر اسانيا وصقلية ثقافة تكفلت بأعبائها مدة ألف عام. ومورس. تأثيرها بواسطة ترجمات المؤلفات الإسلامية إلى اللاتينية، التي نظمها في طليطلة رئيس الأساقفة ريمون Reymond (١١٢٦-١١٥١) بدفع من الفونس العاشر، ملك قشتالة، زوج ابنة خليفة قرطبة، على ما يقال، ومن فريدريك الثاني دي هوهانستوفن Hohenstaufen ملك صقلية الذي دفع ميشيل سكوتس Michel scotus إلى

---

(١) هشام جميل Hichem Djait في كتابه بالعربية L'Erope et L'islam ، باريس منشورات

دي سوي ١٩٧٨

(٢) Ignacio olagué: Les Arabes n'ont jamais envahi L'Espagne op. cit. p77

ترجمة كتاب الحيوان لابن سينا والشروحات (شرح أرسطو) لابن رشد على حد سواء ، وذلك للعمل على ايصالها إلى الجامعات في الغرب .

هذه المؤلفات القادمة من إسبانيا ومن صقلية تحدد منعطف رؤية الغرب للعالم : ذلك أن الغرب الـ « حديث » قد ولد في اسبانيا الفونس العاشر وفي صقلية فريدريك الثاني وكلاهما مشبوعا بالماطة اعجاباً بالثقافة الإسلامية ؛ وكانت الحصار العربية - الإسلامية هي القابلة المولدة وهي الأم المرخصة في آن واحد .

إن مؤلفات ديكارت التي جردت الطبيعة من حياتها الخاصة قد حددت أفضى قطيعة بين الشرق والغرب . وقد عرف كارل ماركس هذا المنعطف ، المنقوص والمفقر بالوصف التالي : « بين خاصيات المادة ، الحركة هي الأولى ، ليس بما هي حركة ميكانيكية ورياضية فحسب ولكن أكثر من ذلك كسليقة ، روح حيوي ، نزعة ، « توتر شديد » (qual) ، كما يقول جاكوب بويه Boehme عن المادة [ ... ] فلدى بيهكون [ ... ] إن المادة ترشق الإنسان بأكمله بابتسامات شعرية ومادية في آن واحد [ ... ] فيها بعد تصبح المادية قاصرة على نفسها [ ... ] ويفقد ما هو مادي زهوته ويصبح مجرداً كإدانة المهندس المساح . وهكذا يصحى بالحركة الطبيعية (حركة الحياة) لحساب الحركة الميكانيكية أو الرياضية ؛ وينادي بالهندسة على أنها العلم الأهم . وتصير المادية كارهة للبشر [ ... ] ولم يعد لكلمة « لا نهاية » معنى ، إن لم يكن المعنى الكمي : قدرة فكرنا على الإضافة بلا حد . [ ... ] ويكون الإنسان خاصاً لفوائين الطبيعة نفسها . وكون القوة والحرية متماثلتين . »<sup>(١)</sup>

انطلاقاً من ديكارت ، في الحقيقة ، أخذ علمنا (العلم العربي) من حيث المبدأ ، يجهل الإنسان . وقبل كل شيء بعده الأساسي ، التسامي . وأصبح الـ « علم » كميّاً صرفاً ؛ كل الحقيقي ، الواقعي ، كما كتب برجسون « يضمحل

---

Karl Marx (Œuvres philosophiques, Paris, ED COSTES, 1927, T.11, Lasaunte (١)  
Familles p 229 - 231

في دخان الجبر « ، وقد انطوى الإنسان على الـ « أنا » المنعزلة، الجزرية، على الكوجيتو وتعدو المعالية هي المعيار الوحيد لعلم ولتقية غرضها الأوحـد أن يجعلنا « أسـياد ومالكي » الطـبيعة وفقاً لبرنامج ديكارت في كتابه « بحث في الطريقة » .

فالحياة نفسها انقصت إلى هذه الآلية . فمن قبل، الحيوانات، بالنسبة لديكارت ما هي إلا آلات . وبالنسبة لخلعه لا مـيتري ليس ليس الإنسان بدوره سوى آلة .

وفي كتابه أصل الأنواع يدمج داروين الإنسان بنظام الطبيعة فهو نتاج الاصطفاء الطبيعي شأنه شأن جميع الأنواع الحيوانية الأخرى، وسوف لا يكون من قبيل المغالاة أن يستخلص من هذا غويينو ولا سيما تشمبرلن مذهباً في العرق: فابـتـلاقاً من اللحظة التي لا يبقى للإنسان فيها قط غاية تتجاوز وجوده الأرضي فإن القوة والفعالية تصحان المعيارين الوحيدين للحقيقة ولد « تقدم » .

« إن الفكر الفلسفي في الإسلام [...] لا يرى العالم في تطور باتجاه أفقي مستقيم، وإنما في صعود، في ارتقاء، فالماضي ليس وراءنا، ولكنه تحت أقدامنا »<sup>(١)</sup> إذن لا يمـود في وسع العلم والتقنية إذ « يُدعيان » على هذا النحو، لقضاء غايات أسمى، أن يصبحا، شأنها في التقليد الغربي منذ عصر النهضة، « غايتين بذاتها » .

هذا المرض في الحضارة الغربية المسمى بالـ « حداثة »، بالعصرية، هو عكس للعلاقة بين الوسائل والغايات، إن الوسائل في المنظور الغربي، قد أصبحت غاية: فلم يعد العلم والتكنولوجيا تُكَيَّفان مع البيئة، ولم يعد أحدهما في خدمة الإنسان. تماماً على العكس أصبح الإنسان وبيئته خاضعين لنمو العلوم والتقنيات، والمستغل والمفتـرس .

لقد نتج عن هذا العكس للأمور، الذي كان انبـياؤه الكـدابون

---

(١) Henry corbin. Histoire de la philosophie islamique, Paris Gallimard 1964 p18



يتكهنون لنا تفتحاً لا حدوداً للإنسان، أن نصف سكان العالم اليوم، بعد مضي قرنين من عمر الثورة الصناعية، يكافحون من أجل مجرد بقائهم على قيد الحياة. فهل توجد إدانة أكثر دمعاً لبرنامج الـ «نمو» الغربي؟ في عام ١٩٦٩ كتب جوزيف نيدهام: «لدينا أسباب كثيرة تدعونا للتفكير بأن مشاكل العالم لا تُحل أبداً طالما ينظر إليها فقط من وجهة نظر أوروبية».

إن الكمية، إن إرادة القوة والنمو، إن الفردانية، كأهداف قد ثبت فشلها. فما من حصاره يمكن أن تشيد على هذه الأسس. لقد أمضى العلم والتقنيات التي نشأت على هذا التيرب إلى نتائج متعارضة تماماً لمشاريع وعود النهضة الغربية.

فالعالم والتقنيات وسائل مدهشة في خدمة غايات إنسانية. لكن «علماً» ما، وأعني به تنظيمياً للوسائل، منفصلاً عن حكمة ما، أي عن تأمل في الغايات يصبح أداة تدميرية للإنسان.

لهذا السبب لم نشدد على الوجوه التي لعب بها العلم الإسلامي، باكتشافاته، دور الـ «رائد» للعلم الغربي الحالي، وإننا على صفاته الخاصة في تبعيته وخضوعه للوسائل الإنسانية ذات الغايات الآلهية. في هذا المنظور، على القرن العشرين، وعما قليل على القرن الواحد والعشرين، أن يتعلما كثيراً من الإسلام.

ذلك أن المسلمين - وإن كان قولنا هذا معاداً - قد قدموا بعقيدتهم، أغنى اسهام للعلم العالمي.

بادى ذي بدىء، بتأكيدهم العنيد على التسامي، على المفارقة، الأمر الذي يعني، من وجهة نظر العلوم:

(١) أن العلم والتقنيات تُنسَق وفقاً لغايات أعلى من غايات إنسان أو مجتمع يكونان مجرد جزء من الطبيعة.

(٢) هناك استعمال آخر للعقل غير الاستعمال الذي يمحدر من سبب إلى سبب ومن سبب إلى نتيجة: عقل يصعد من غاية إلى غاية ومن غايات

ثانوية تابعة إلى غايات أسمى ، والذي يسمى ، دون أن يبلغ النهاية أبداً إلى التوحيد الأسمى الذي يخص بمعنى سائر الأمور الأخرى .

ختاماً لكتابة العلم الإسلامي عرّف ، السيد حسين نصر العلاقات بين العلم الذي يقال أنه «عصري» والعلم الإسلامي ، بأنه عكس العلاقات بين العلم (الوسائل والحكمة (الغايات) : لو أن علماء المسلمين في العصور الوسطى ينعثون أحياء في عصرنا « فإن اندهاشهم لن يكون من «تقدم» الأفكار التي كانوا مصدرها ولكن من أن نظام القيم قد انعكس تماماً . سوف يرون أن مركز رؤيتهم قد أصبح هامشياً ومحيطها هو المركز . وسوف يعلسون أن العلم الـ «تقدمي» الذي كان فيها مضي ثانوياً في نسق الاهتمامات الإسلامي يكاد أن يكون كل شيء بالنسبة للغرب وأن علم الحكمة الثابت ، العلم الأول ، تضاعل وأنقص إلى لا شيء تقريباً » .<sup>(١)</sup>

هذا التّفصل بين العقيدة والعلم الذي يحج بالإسلام حتى ذروته لم تستطع المسيحية أبداً تحقيقه : أو بالتأكيد أن الكنيسة ، في عصر المسيحية ، قد خنقت العلوم بفلسفتها الكلامية أو أنه ، منذ عهد النهضة ، لم تكن لها أية سيطرة على العلوم وإيها لم تخض أية معارك إلا معارك المؤخرة .

كان التوازي مع السياسة مدهشاً ، أخذاً : ففي السياسة ، خلقت قرون من سيطرة الـ «نزعة القسطنطينية» ، التباساً بين مؤسستين متميزتين ، الكنيسة والدولة ، فافسد هذا الالتباس ، المشكلة الحقيقية ، إلى حد أنه جعلها حتى اليوم غير ممكنة الحل ، وهذه المشكلة هي التي تطرحها العلاقات بين العقيدة والسياسة أي بين التسامي والأمة .

في الحالتين ، في حالة العلم كما في حالة السياسة ، جميع الصعوبات تكون ناشئة من أن بين العقيدة والتسامي ، وبين العقيدة والأمة قد تدخل

(١) المصدر السابق ص ١٩٨

وسيط: هو السلطة الكهنوتية، كنيسة بمعتمدياتها. كنيسة ترعم أنها تتطابق مع مجتمع شعب الله. ومعتقدات تصادر وتحجر التّسامي.

إن العقدة تضل، بصورة دائمة، عندما تدخل طريق الاكليروسية هذا وطريق تيوقراطية مختلطة بسيطرة الكنيسة. وهذا هو المرض الذي يترى من جميع الأديان بمجرد أن تتأسس هيئة متخصصة بالشؤون المقدسة. فما من شيء تكشف عن أنه أكثر ضرراً وأشر، بعد التيوقراطية المسيحية والاكليروسية الوريثة الهريلة لها، من الأحزاب الـ «دينية» التي هي في حقيقة أمرها حزب المتدينين، حزب رجال الدين سواء أكان المقصودهم الربانية، الأحرار الخاضعون الثاميون المتزمتون ذوو الـ «حزب الديني» في إسرائيل، أو هم المولأ الثاميون المتزمتون من الـ «حزب الديني» في ايران، الذين يكملون الشوط بدل التيوقراطيات والملكيات «ذات الحق الإلهي» والاكليروسيات المسيحية.

فالدغامة - التسليم بلا تحييص - في العلوم والاستبداد في السياسة يفودان كلاهما إلى نفس الأبواب المسدودة. فما أن ننسى أن كل ما نقوله عن الطبيعة وعن التاريخ وعن السياسة أو عن الله إنما يقوله إنسان، بشر، إذن يكون كلامه قابلاً للمراجعة ويمكن اخصابها واغناؤها بإسهام الآخرين، وبمفاجأة غير المتوقع والمفارق فإن الفكر والعمل يصبحان متحجرين، مشلولين.

والحال أن تلك الدغامة وتلك الاستبدادية قد اتحدتا اليوم شكل معبودين جديدين: التكوينية - حكومة الفنيين - (من الوسائل الذي لا يُطرح فيه أبداً سؤال لماذا بل سؤال كيف فحسب) في حكومة المجتمعات والعلموية الوضعية في العلوم (والعلمية هي التمية، الحرز، التقديس الأعمى، التي يستبعد بإسمها بصورة مسبقة Apriori كل مشكلة لا نمطوي على إجابة كلية، والتي يُطلق على طقوسها الدينية إسم المهج، تتطلب منا ألا نفسر الظواهر إلا انطلاقاً من القوى الموجودة فعلاً، إذن بالأنا تصور المستقبل إلا تركيب جديد من عناصر موجودة من قبل).

في الحالتين، إن الانبثاق الشعري للجدید، کل الجدة مسنبعد من حیث  
المبدأ، ویُحكم علینا، فی السیاسة أن نحمل من المستقبل امتداداً للماضی، وفی  
العلوم أن نُقص الأسمی إلى الأدنى.

فهل تحمل الفلسفة الإسلامیة فی طیاتها إسمکانیة لتجاوز هذا التحدید  
المزدوج؟.

★ ★ ★

## الفلسفة التنبؤية

أصبحت المشكلة المركزية في الفلسفة العربية هي : كيف تكون المعرفة  
ممكنة  
وأصبحت المشكلة المركزية في الفلسفة الإسلامية هي : كيف تكون  
النبوءة ممكنة  
أفلسفة نقدية أم فلسفة تنبؤية؟

ما إن فقدت الفلسفة، في اليونان، على يد السفسطائيين ثم على يد  
سقراط، حسَّ السيادة هذا، حسَّ علاقة الإنسان بمجموع العالم وبالإلهي  
الذي كان يلهم هيراقليطس أو أمبيدوكليس الذي كتب عنه رومان رولان  
أن: «فكره يضرب بحدوره في أحلام آسيا [...] وأصداؤه بلغت حتى  
الهند» والذي كان هولدرن يستشعر أنه كان «بألف ما هو إلهي في العالم  
[وأن] الآلهة وُلدت من كلمة الله قديماً»، هذا ما قيل عن هيراقليطس  
الذي كتب: «الحاجة هي تكوين العالم والشبح اشتعاله [...] إن حدود  
الروح، أيا كان الطريق الذي تقطعه، فإنك لن تستطيع اكتشافها [...]»  
للساهرين عالم واحد، مشترك بينهم؛ أما النائمون فكل واحد منهم يقع نحو  
عالم خاص [...] إن صاحب الأمر والنهي الموجود وسيطه في معبد دلف لا  
يُحمي، أنه يبلِّغ». وكسب سان جون بيرس على لسان من سمَّاه «سيد  
الكواكب والملاحه»: «لقد سموني المظلم وكانت همتي امتطاء البحر.»<sup>(١)</sup>

(١) Saint-John Perse: Amers, Paris Gallimard 1960, t. II p. 161

ذلك أنه كان يحس أنه قريب منه برؤيته نفسها للعالم، للحياة، للقصيدة الشعرية التي كان بول فاليري يذكر فيها بدعوته الربانية كخالق للحياة: «الشعر يأمرنا بالصيرورة أكثر كثيراً مما يدعونا إلى الفهم».

هذا الحس الـ «سينادي» لدى هيراقليطس وأمسيدوقليس، لم يهتد إليه بعد قط ناسحو الفلسفة وإنما الشعراء فحسب. فمنذ ذلك الحين سعت الفلسفة الغربية بصورة خاصة إلى معرفة كيف كان ممكناً أن يعرف، من سقراط إلى ديكارت ومن لوك إلى كانت. ففنت لنفسها من أجل ذلك عالماً عجيباً ولا سيما هذا العالم الذي يدور حول فعل الوجود الذي لفت النظر أحد العرب إلى اختراعه «يُوجر كل مكر الغرب»<sup>(١)</sup>. كيف راح الغرب، بهذا المسلك للمعرفة يعزل نفسه؟ «بسلخ جزء من الإنسانية عن سائرها الباقي»<sup>(٢)</sup> قبل كل شيء بتأمل في الوجود: سواء أكان الوجود المعقول، لتلك المعاهيم التي كان سقراط يزعم تقليص كل حقيقة على قدرها، أو لمثل أفلاطون التي لا تُعشى العالم منها إلا الظلال لرؤية رجل معارة الدنيا الساذج، أو كان المقصود ما «تدركه» حواسنا، من لوكرسيس إلى هيوم، «موجود، موضوع خارج أنفسنا لا تكون معرفتنا له إلا الانعكاس. حتى فيلوثوس، إذا لم يعد يرى، كما يقول سيلبي في ظواهر الحس إلا لغة الله التي يخاطبنا بها «قد انتهى به الأمر إلى أن أصبح مدافعاً عن فعل الوجود»<sup>(٣)</sup>.

العكس الآخر الـ «عجيب» في معاهيم الفلسفة الغربية هو عكس الـ «فاعل» الذي يجابه الوجود، الكائن، فهو في مثل فقره ومثله مجرد من القيمة، لقد نادى ديكارت «أفكر إذن أنا موجود»، موضعاً بدقة أنني «لست [...] سوى شيء يفكر»<sup>(٤)</sup> والذي يفكر ماداً؟ «هذه الكمية [التي

(١) Moncef chelli: La parole Arabe, Paris, Sindbad, 1980 p 92

(٢) نفس المصدر السابق ص ٩١

(٣) نفس المصدر السابق ص ٧٤

(٤) Descartes: Deuxième Meditation, Paris, Gallimard, L'Arrière p 277

بها] يمكنني أن أعدّ [...] عدة أجزاء وأن أنسب إلى كل جزء جميع أنواع العظمة والصور والأوصاف والحركات». (١) بين هذا هيكل العظمي للعالم القائم على التصور الرياضي والشح الفكري الذي لا موهبة له إلا السيطرة والتلاعب فإن كل حياة حقيقية طردت، حياة الجبال، الحب، الإبداع الشعري، التخيل المبدع لمستقبل جديد. فإن الأنا، صمير المتكلم لدى ديكارت، «كونكستادور» (\*) الـ «فلسفة الجديدة» في عصر النهضة، بأهدافها للسيطرة والإملاك («لجعلنا أسياد الطبيعة ومالكها») كتب ذلك ديكارت نفسه، نسي فيرياء للصناعيين وللعسكريين. وكما كتب ذلك ميشيل سير أن كتاب ديكارت: «بحث في الطريقة» هو علم للحرب. وأنه لأمر له دلالة، من جهة أخرى، أن يكون أبو الفلسفة الغربية (التي تدعى «حديثاً») قد خدم صابطاً في الخيالة المرتزقة لدى أسرة هاسبورغ في معركة الجبل الأبيض.

سوف تصح من بعد هذه الفلسفة الغربية، مسرح الاشباح حيث يتجابه بلا حدود وهان: وهم الموضوع وهم الذات، الفاعل. «المثاليون» و«الماديون» باسم الفردانية نفسها وباسم العقلانية نفسها الكسيتين، وقد فقد هؤلاء وأولئك كل بعد للتسامي، وللأمة، وراحوا يتصارعون حول المشكلة الزائفة: أولوية الفكر أو المادة (فصل جديد في منازعات الكهنوت والامبراطورية)، إلا أنه هذه المرة وفقاً لسياريو الكابتن رنيه ديكارت. وفي هذه «التمثيلية المثيرة» لن يكون لاغالون ولا مغلوبون: فسد القرن الثامن عشر - انتهى بئ اليوم - أشد الديكارتين أمعناً في الديكارتية - الإله الجديد الذي لا يفصح عن اسمه، الباطل المطلق للـ «تقدم» (جامعاً هذه المرة جميع سلطات البابا والإمبراطور) أي قدرة تقوية متزايدة من السيطرة على الطبيعة وعلى البشر، إلى التدمير الذاتي لكوكبنا ولمن يعيش عليه ويسكنه.

(١) Descartes: CINQUIEME Méditation, op. cit P310

(\*) Conquistador معاصر اسباني، أطلق الاسم على النسخ غامروا لفتح أمريكا.

حتى كانت Kant نفسه، الذي كانت لديه عنصرية اكتشاف دور «تخيّل متسامي»، «مشارك، ليس في «اكتشاف» الحقيقة الواقعة، وإنما في خلقها هي نفسها، لم يجرؤ على الاعتراف به، هذا التخيّل المتسامي، أنه الوحيد الفاعل في الملحمة الإنسانية، غاية الإنسانية، فأطره، على نحو محزن، بين شبح «شيء بذاته»، مقفر، مُفرّغ من أي محتوى ومُقابلته الـ «أنا»، الملكة بدون مملكة، حاكمة على «أشياء» مصمحة. ومع ذلك كان كانت هاء، بالـ «تخيّل المتسامي»، المحقق لخلق العالم المستمر، قريباً تماماً من رؤية ابن عربي حول الدور الشامل والخلق للـ «تخيّل المبدع» التعبير، في الإنسان، عن الخلق التسوي.

إلا أنه في المنظور الغربي، لم يكن ممكناً الخروج من الجاهة العقيمة بين الأنا والموضوع وسوف يستظم كل شيء، عندما سيوفق هيجل إلى أن يقود فلسفتنا إلى نهايتها بتركيب فخيم وأخير، بين الأنا والموضوع، ويقلّص كل حقيقة واقعة إلى مفهوم؛ فتعمل فلسفته هذه على اعتبار الدين كالغن والحب كالحق، أموراً عادية، كأنما هي ضلالات، زيمانات مؤقتة عن المعتاد، فلم يعد ثمة من موضوع ولم تعد هناك أنا. إن الله قد مات ومات معه الإنسان؛ وكل شيء هو تصور، مفهوم. إنه لصحيح، حقيقة، كما رأى ماركس، إن هذه الفلسفة كانت «نهاية الفلسفة» (وبالتحديد نهاية الفلسفة العربية).

وباسدال الستار على هذه المأساة البائسة، لم تعد هناك فلسفة، والناجون الوحيدون من هذا الغرق أصبحوا اللاهوتيين مع كير كيجارد وثوريين مع ماركس أو شعراء مع نيتشه.

أما الباقون، أولئك الذين لم يروا أن التمثيلية قد انتهت وأن مسرح الطل اغلق أبوابه، استمروا يقضمون فتات العملاق: هيجل. فمتد قرن ونصف: «بحج عدد من الأقزام المشوهين في اقتطاع أثواب من معطفه الملكي».

غير أن نسفاً من ماء الحياة، الجاري دائماً من ينابيع الشرق لم يتوقف



عن الجريان في هذه الصحراء الفلسفية القائمة. وبالنسبة للمسيحيين لم يتوقف فما زال يقطر من خاصرة المسيح بطعن الحرب الرومانية.

وفيا وراء الصمت حيث يسمع أحياناً صوت بعض الصوفيين خافتاً، كان تقليد الفكر التنبؤي يواصل الحياة في الظل، يطلق صرخة أحياناً في الليل المظلم، سرعان ما تدان أو يُهرأ بها أو يشوهها سادة اللعبة الكهنوتية أو الفلسفية: واكسيم دي فلوري Joachim de Fiore (١١٣٥ - ١٢٠٢)، الموهوب بالمكر التنبؤي «dispirito profetico dotato». كما يقول عنه دانتي الذي وضعه في فردوسه (١٢، ١٤٦)، المبشر بتحلّي الروح في كتابه: بحث في الثلاث؛ ورامون لولّيه Ramon Lullie (١٢٣٥ - ١٣١٥) الذي كسب، من نقطة اتصال الحضارتين الإسلامية والمسيحية، فلسفته في الحب. كتاب العاشق والمعشوق، على غرار الصوفيين المسلمين، ووضع، بعد ابن سينا وابن عربي، خطوط فلسفة في الغدوث لا في الوجود. والمعلم إيكهارت Eckhart (١٢٦٠ - ١٣٢٧) وهو يبحث عن الله فيما وراء الوجود، وإن كان الأكمل، ويستشعر بأن الوجود يتعلق بالحدوث، بالفعل؛ وجاكوب بوهيم Jacob Boehme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) وهو يُقر إن في الحرية التآكل الأقرب من الله، الحرية التي لم يعد وجودها إلا أثر بارد مجمد؛ وفيخته Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) وهو يكتشف أخيراً أن كل معرفة تبدأ بمسألة هي الإيمان بالله وهو فعل مدع للموالم.

بعدهم، أخذ الشعراء والفنانون، في الغرب، على عاتقهم، الـ «فلسفة التنبؤية» التي يمكن أن تنفع الحياة نسمات اللحمة، بدءاً من نوفاليس الذي أطال تنبؤية فيخته إلى سان- جوهن- بيرس الذي أسأف الصلة بذخيرة هيراقليطس؛ ومن رسومات فان غوغ لعذابات ومرارات أول احتصار لعالمنا، إلى رسومات حوان غري الذي عثر بفن موهنته على جعل اللامرئي مرئياً لنا؛ ومن رقص تيد شاوون إلى رقص مارتا حواهام، الـ «فيلسوفين» الوحيديين في الولايات المتحدة، اللذين عملا من فسها في الرقص الإيمقاعي الرمز لفعل الحياة، الفعل المقدس والمدع للمستقل؛ ومن

روايات دوستويوئسكي إلى روايات كافكا النذيرين باستلابات حضارتها وأعاصيرها إلى الومصات التنوئية الأخيرة الصادرة عن برنانوس أو مالرو.

إن الهدف من هذه « الصلاة الحائرية » للترحم على فلسفة قضت نجبتها هو لفت النظر على نحو أفضل: بالتضاد، إلى: من جهة الأمل الذي استطاعت أن تحلعه الفلسفة الإسلامية في كل مرة تخلصت فيها من شوائب الفلسفة اليونانية - التي أوشكت أن تحتنق في ظلها على يد ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) وشروحه لأرسطو - بحيث لم تعد إلى الوجود إلا بعد رجوعها إلى وحي النبوة؛ وإلى: من جهة أخرى. القول بأن الفلسفة العربية والفلسفة الإسلامية إذ افسدتها شوائب الفلسفة اليونانية لن تعرفا الإحياء إلا بسلوك هذا النهج: إن الفلسفة لن تكون إلا إذا استردت بعدها التسبؤي.

ذلك أن مسار الفلسفة الإسلامية يستطيع مساعدتنا. باندفاعاته كما في كبواته وانتكاساته مرة أخرى، على الوعي بشروط هذه النهضة المستظرة.

فإن ميلاد الفلسفة الإسلامية أظهر مشكلة مماثلة للمشكلة التي طرحها على نفسه الفكر المسيحي: فكما أن تجربة الحب المعاشة جعلها يسوع الناصري حية في قلب كل مسيحي لم يكن في وسعها أن تستقل بلغة اليونانيين التي تعبر عن رؤى ثقافة غربية كمياً عن هذه التجربة، كذلك فإن وحي نبي الإسلام، رؤيته الجديدة كل الجدة للعالم والشرعة التي نزلت إليه، لا يمكن تبليغها انطلاقاً من تركة الفلسفات السابقة.

لقد جاء القرآن بطريقة جديدة للنظر إلى الله وإلى العالم، وبفانون للعمل لا يمكن اختزاله مطلقاً للتعبير عنه بالفلسفة اليونانية.

كان وحيه يطرح ثلاث مشكلات جديدة كل الجدة:

١ - مشكلة النظر نفسه إلى الحقيقي. ما هو الحقيقي، الصحيح غاية الصحة؟ لقد قدم الفلاسفة ولاسيما فلاسفة الاغريق، إجابتين: الحقيقي هو

المعقول، المدرك بالعقل (المثل عند أفلاطون)، أو المحسوس (الجواهر الفرد عند، بوقريطس على سبيل المثال). أما أرسطو فقد أجمل إجابة انتقائية، كانت أقل تركيزاً منها نحلًا. وأما المسيحية، التي وضعت ثقتها في الثنائية اليونانية فقد اختارت في أيامها الأولى، الأفلاطونية.

إلا أن الوحي القرآني أدخل وضعا جديداً كل الجدة في هذه العلاقات بالحقيقي واللاحقيقي بالواحد وبالمتردد، بالله وبالعالم.

فإن ابن عربي يذكر بموضوع الوحي الأعظم من خلال ثلاثة « خلفاء راشدين »، صحابة النبي المقربين: أبو بكر: « لم أر شيئاً دون أن أرى الله قلبه »

عمر: « لم أر شيئاً أبداً دون أن أرى الله في نفس الوقت الذي أراه فيه » عثمان: « لم أر شيئاً أبداً دون أن أرى الله بعده »<sup>(١)</sup>

إن ما يبقى، في التجارب الثلاث، هو أن كل شيء لا يمكن أن يرى بكامل الرؤية إلا في الله وأن الله هو في كل شيء. وهذا التوحيد الأساسي، الذي ليس من نسق الحدث بل الخلق وليس من نسق الوجود أو الفكر ولكن من نسق العمل، يشكل اللحظة الأولى من الايمان الإسلامي (لا إله إلا الله) ويطرح المشكلة الأساسية في الفلسفة الإسلامية.

٢- من هنا تنجم المشكلة الثانية التي لا تنصل عن الأولى، أي دستور للعمل ينتج عن هذه الرؤية؟

فالعمل وشريعته، بالنسبة لمسلم ما، لها مظهر الايمان الخارجي. الايمان، المعتمدة هي الداخلي والقانون هو الخارجي. ولا يمكن أن تكون في ذلك اردواجية بين هذا وتلك.

إن الإنسان، بالايان، يستطيع بحرية، الانحاء بحركته نحو الله. هذه الحركة التي هي بدء من الحجر إلى التماس ومن النبات إلى الحيوان انحاء فطري، ضرب من الـ « صلاة الكونية » كـ « صلاة عباد الشمس » التي تكلم

(١) في ترجمة عن ابن عربي R. Deladriere منشورات شرقية، باريس ١٩٧٨ ص ٥٥

عنها بروكلوس قائلاً: هذا التلمت بالحسب الذي يقوم به هذا النبات بالاتجاه إلى الشمس يدل على أن « كل شيء يؤدي صلاته حسب موقعه في الطبيعة ». « ولو قدر لنا أن نسمع ايقاع الهواء وهو يخفق بحركته لتأكدنا بأن ذلك إنما هو تسبيحه للليكة على نحو ما تستطيع النبتة ترنمه »<sup>(١)</sup>.

جاء في القرآن: « ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه... » (سورة السور ٤١).

كذلك « تعرّ زهرة اللوتس عن تجاذبها مع الشمس وجها لها قبل الفجر تكون الزهرة مسطوية؛ فتفتح أوراقها رويداً رويداً مع شروق الشمس، مزدهرة كلما ارتفعت إلى السمّ ثم تعود من جديد إلى الانطواء وتغلق على نفسها مع انحدار الشمس إلى المغرب، فما هو الفرق في ذلك بين الطريقة الإنسانية في تسبيح الله بحركة الفم والشفاه وطريقة اللوتس بطي أو بسط تويجاتها؟ إنها شامها وإنه لتسبيحها الفطري »<sup>(٢)</sup>.

إن القرآن يذكر بمنزلة الإنسان الفريدة على صعيد الخلق والعبادة حيث يجي فيه: « إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً. » (سورة الأحزاب ٧٢).

فهل الإنسان، الذي قبل هذا الحلب الخطير، قادر، بمسفته، على عرض ميثاق الحرية هذا؟

٣- كان ابن حرم (٩٩٤ - ١٠٦٣) من قرطبة يقول، بصدد الرد « براهين على وجود الله » المفترضة: إن اثبات وجود الله لا يكون بالكلام؛ ذلك أننا نعتقد بالله لأن هناك كلاماً لم يستطع الإنسان أن يخلقه. ربما يكون

(١) Proclus: Elements de théologie, Paris, Aubier - Montaigne 1963.

(٢) ذكره هري كوربان في كتابه: التخليج المبدع في صوفية ابن عربي، فلاماريون، باريس

١٩٥٨ ص ٢١٩ - ٢٢٠

نقلاً من Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, Bruxelles

هنا مفتاح كل تأمل في الله: تأمل حول ما هو حاصر في الإنسان ولا يستطيع أن يخلقه هو نفسه

فحينما يسجس، في القصيدة الشعرية - ما لا يمكن أن يكون تنسيقاً من عناصر موجودة سابقاً، لا بالاستنتاج ولا بطريق القياس؛ وعندما يستق، في العلوم أو في التقنيات - على غرار القصيدة الشعرية - ما ليس على امتداد الماضي وتصويبه؛ وعندما تقع، في الحب، تصحية، بعثة، في قطيعة مع جميع الغرائز والرغبات، والتملكات أو الأثرة الفطرية أو النوع؛ وعندما يتضح، في التاريخ، مشروع ليس، لا عصلة الصراعات القديمة ولا نتاجها، ولا من حتمياتها أو من استلاباتها، إذن يمكن للإنسان أن يشهد دخول الله المفاجئ بواسطة السوة في التاريخ، ليس فحسب أن يعكس نزوعه إلى اخضاع الأعلى إلى الأدنى ولكن كذلك أن يرجع إليه نفسه، كما لو كان ينسوعه الأخير، ظهور الحديد كل الجدة في حياته الخاصة وفي التاريخ المشترك.

ففي هذا، بالروح القرآني، صرح الأمير عبد القادر، في الاشراقات الصوفية من كتابه المراحل، صرخة منصور الحلاج «أنا الحق»، أنا هو، فقال: «لقد انتشلتني الله من الأنا الوهمية وربني من أناي الحيفية [...]» ثم قيلت لي كلمة الحلاج فرأيت الاختلاف بيننا إذ خلق الحلاج على نفسه هذه الصفة بنفسه في حين يحملها الناس علي. <sup>(١)</sup>

ذلك أن الله، في القرآن، لا يتجلى هو نفسه، وإنما كلمه وشريعته فحسب من هنا فإن أخطر المشاكل المطروحة على الفلسفة الإسلامية سوف تكون بالتدقيق مشكلة علاقات المطلق والأزلي بالنسي وبالتاريخ، على شكل نوعي: هل القرآن هو كلام الله غير المخلوق المسيطر على الأزمنة، أم هو الالتقاء، في لحظة من تاريخ الإنسان، بصاحبه في الأزلية، عند مطلق أسمي مفامرات الملحمة الإنسانية؟

---

(١) انظر - عبد القادر - كتابات روحية. مذكور سابقاً

تلك كانت التساؤلات الأساسية الثلاثة، تحديات الإسلام الثلاثة للفلسفة في القرن السابع من تاريخها.

كانت الاسكندرية المركز العظمي في العالم القديم. فالمشكلة الجوهرية في المجابهة بين الوحي القرآني والفلسفة قد طُرحت إذن عندما رمر القائد عمرو بن العاص، بدخوله على رأس جيشه الإسكندرية عام ٦٤١، إلى السيطرة الإسلامية على مصر الثقافة القديمة حيث تلاحت وتلاقت وأُخضعت حُكم مصر وما بين النهرين وإيران والهند واليونان. هناك ولدت تآليف فيلون اليهودي العظم عام ٢٠ قبل ميلاد المسيح، وأوريجين (١٨٥ - ٢٥٤) وكلبانت الاسكندري (نحو ٢٢٠) من أجل المسيحيين، كما ولدت مؤلفات شراح أرسطو ثم مؤلفات أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) وبركلوس (٤١٢ - ٤٨٥)

وكان القرن الذي تلا تأسيس الإسلام في الاسكندرية هو قرن الترجمات العظيمة المحزنة في بغداد بدفع من الخلفاء العباسيين: المنصور وهارون الرشيد والمأمون وهي الحقبة التي هيمن عليها، كما رأينا عمل حسين بن اسحاق.

بعدئذ كان الكندي (٧٩٦ - ٨٧٣) هو المفسر العربي الأول الذي واجه مهمة تحديد صلات الإنسان بالله ومكاملة الفلسفة اليونانية لرؤية الإسلام للعالم.

كان قد قرأ كتاب أرسطو ما وراء الطبيعة في ترجمته العربية وكذلك كتابه المعروف في اللاهوت الذي لم تكن له أية علاقة بأرسطو وإنما كان أقرأ من آثار صوفية الأفلاطونية الجديدة وقد وُضع بالاستناد إلى الأجزاء الثلاثة الأخيرة من تَسَاعِيهِ أفلوطين.

لم يكن في هذه المجلوبات الخارجية ما مكّنه من الإجابة على المسائل الأساسية، الإسلامية بنوع خاص التي طرحتها النبوة والتي تشكل أصالة الفلسفة الإسلامية: لا مشكلة العلاقات بين الحقيقي واللاحقيقي التي كانت لدى اليونان تطرح في غير مكانها في العلاقات بين المحسوس والمعقول، ولا

مشكلة العلاقات بين الكلام الإنساني والكلام الإلهي والعمل الذي تقتضيه الشريعة الإلهية وهي المشكلة التي لم يطرحها اليونان، بتصورهم الصساني للآلهة، التي كانت مجرد اسقاطات مكبرة لصورة الشر؛ ولا كذلك مشكلة السبوة وحضورها الفاعل في الإنسان.

لقد واجهت الكندي قبل كل شيء مشكلة الأصول، مشكلة الخلق الإلهي، التي لا يفكر فيها فيلسوف يوناني غارق في رمال التأملات في الجوهر، وفي الكائن الواجب الوجود. وهو يعلم أن الله، في وحي القرآن ليس الكائن بل هو من يصنع كائناً. فقد ندد إزدن نظريات الأفلاطونية الجديدة في الـ « فيض » الضروري كما ندد الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية في الخلق التي كانت تقوم على مجرد إعطاء شكل لمادة موجودة سابقاً.

لم يكن في وسعه، دون قطيعة مع التعالي الإسلامي المتصلب اتباع التصور المعد من خلال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلاطون في تأسيس علاقات الإنسان بالله.

وإذ لم يقدر على تبرير ادخال الفلسفة اليونانية في ثقافة الإسلام فإنه قرب أحدها من الأخرى فحسب: « سار منطقته على خطى أرسطو بلا تبصر ولكنه حافظ على التصور القرآني للخلق.

وجد الفارابي (٨٧٢ - ٩٥٠) في تحاوزه هذه الانتقائية وفي تحقيق تركيب يفسح مجالاً أوسع لليونانيين وبخاصة لأرسطو وأفلاطون.

وفي رأي الفارابي أنها كلاهما قد اقتنسا عن حكمة كلدة ومصر الأولى. أما هو فكان ينهل من المنابع. وقد ألهمه هذا الانشغال الأكبر أهم مؤلفاته التي توضح عباويها نفسها عن مرماها تام التوضيح: التوفيق بين تعاليم الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، ثم كتابه: شرح ميتافيزيك أرسطو وكتاب آخر: في المحاورات لأفلاطون.

فقاد به هذه الصلة الحميمية بالفلسفة اليونانية وموقف الإجلال منها إلى تأمل ميتافيزيكي في الجوهر والوجود اللذين لم ير فيهما فوارق منطقية فحسب بل درجات في الكون.

وقد تخلى إذن عن « فلسفة العمل » النبية تلك التي تجم عن الوحي  
الفرآني حيث يخلق الله كل لحظة و« كما يشاء »، ووقع من جديد في خضم  
« فلسفة الكون » التي تعثر في حماتها الفكر اليوناني كله، من بارميسيدس  
إلى أرسطو.

وصار منذئذ من الصعب على الفارابي البرهان على النبوة: فحتى إذا  
كان يؤكد وجود عقل فاعل، يهب لمخلوقاته اشكالها كما « تهب » الشمس  
« الرؤية » للعين الإنسانية التي تتلقى منها الإضاءة (أو كـ « فكرة الخير »  
لدى افلاطون تشع على عالم المثل بأكمله) فإننا نسقى مع الفارابي، حتى رغم  
ترتيباته الطفيفة للتعلقية اليونانية، البعيدة كل البعد عن التنبؤية التي لا  
يمكن أن تتصح ويغير عنها بلغة مقولات الفلسفة اليونانية (مثلاً لا يكون  
في الوسع، من جهة أخرى، التعبير فيها عن تجربة الحب المسيحية) لأن هذه  
الفلسفة اليونانية هي بصورة أساسية فلسفة « اختزالية »، منقصة: إنها  
تعلق العمل بالكينونة وتنيط هذه وذاك بالمفهوم.

من وجهة النظر هذه تشكل آثار الفارابي تراجعاً بالنسبة لآثار  
الكندي: فهي أكثر توضيحاً بالتنبؤية لحساب التعقلية الهيلينية، لم يعد  
الأمر، كما كان لدى الكندي، نجماً وتجاوزاً وإنما محاولة للتوفيق حيث  
ترشح الفلسفة اليونانية أكثر فأكثر في الإسلام وتحرفه.

عدا التحريف ليس ظاهراً في أي مكان آخر أكثر منه في فلسفة  
الفارابي السياسية، سواء أكان ذلك في كتابه: شرح لـ « قوانين افلاطون أو  
في مختلف أبحاثه في المدينة الفاضلة. فهي تستوحي من جمهورية افلاطون  
إلا أنها تختلف عن الجمهورية في نقطتين جوهريتين من أجل أن توفق بينها  
وبين رؤية العالم الإسلامي: إن المدينة الفاضلة لا تنحصر، بادي ذي بدء،  
في القصور الـ « معلق » للمدينة اليونانية ولكنها تمتد لتشمل، من حيث  
المبدأ شأن الأمة الإسلامية جميع البشرية. ثم إنها لا تدار من قبل « فيلسوف  
أصبح ملكاً » أو « ملك أصبح فيلسوفاً » وإنما يديرها نبي مشرع. إلا أن  
هذا الانتقال من الـ « حكيم » الأفلاطوني إلى الإمام لم يتم دون أضرار،



وترك جميع المشاكل غير محلولة: على أي شكل من المعرفة تستند سلطة الإمام المشرع؟ فهل المقصود أن يشد إلى فن الحوار الأفلاطوني أو إلى المطلق الأرسطوي أو إلى الوحي القرآني للشريعة و«استبطانها» بال «اشراق» الصوفي؟ وبكلمة إن ما يتقص محاولة العارابي هذه في التركيب هو نظرية في المعرفة الـ «تسوية»، في حين أنه لا ينفك يتأرجح بين الجدال اليوناني وتنبؤية الإسلام.

أما في ابن سينا، وهو ذو المكر الشامل المحلي للغاية في جميع العلوم تقريباً وفي الشعر والموسيقى، فإنما نكتشف تحت شكل متناقض ظاهرياً، في آن واحد معاً، وعياً حاداً بمقتضيات فلسفة تسوية إسلامية بصفة خاصة وتساكلات أكثر مما لدى العارابي للفلسفة اليونانية.

نجد تعبيراً أخذاً لهذا التناقض في مؤلمه: كتاب العلوم<sup>(١)</sup>، ففي جزئية اللذين يعالجان المنطق، الطبيعة وما وراء الطبيعة والعلوم الرياضية وعلم الفلك والموسيقى، يكاد ابن سينا لا يخصص بداية، بعض السطور لنظرية الفيز (من وحي الأفلاطونية الجديدة، نظرية الـ «لاهوت» المزعومة لأرسطو) في تعارض جلي مع التصور القرآني للحلق. وفي فصل يثير عنوانه المفضول: «بحث في مآثرة الكائن واجب الوجود» يقول لنا في سطور ثلاثة: (٢) «يرتكز الكرم على أن الطبيعة تصدر عن إرادة الشيء دون قصد في ذلك. هذا هو فعل الكائن واجب الوجود، إذن فإن فعله هو السخاء المطلق».

وفي القسم الثاني من الكتاب نفسه، في فصل آخر، جاء، بصورة غريبة في باب «الطبيعة» يحمل عنوان: «حالة النفس الطاهرة لدى الأنبياء». يقدم لنا ابن سينا التعريف التالي: «النفس الطاهرة هي النفس العاقلة لدى الأنبياء الأجلاء وهي تدرك المعقولات دوناً معلم أو كتاب وذلك

---

(١) ابن سينا: كتاب العلوم، من الترجمة العربية: Paris, Les Belles Lettres, Coll. Unesco,

Oeuvres REPRESENTATIVES, 1955

(٢) المصدر السابق

بطريق الحدس العقلي وباتحادها بعالم الملائكة: وهي التي، برؤيتها وتيقظها ترتفع إلى عالم العيب وتلتقي منه الوحي [...] والوحي هو الصلة ما بين الملائكة والحس البشرية [...] وهو الفاعل في مادة العالم لتحقيق المعجزات [...] وتلك هي المرتبة الأعلى في مراتب الإنسانية [...] وهكذا فإن مثل هذا الكائن الذي يملك مثل تلك الحس هو خليفة الله على الأرض ووجوده يتوافق مع العقل وضروري لخلود الحس البشري الأمر الذي اشرفنا إليه من جهة أخرى. ويكعبنا ما تحدثنا به عن الطبيعة<sup>(١)</sup>. ثم يستطرد ابن سينا عندئذٍ مستقلاً إلى فصل في «الهندسة».

ومما يدعو إلى الدهشة أن يتمكن رجل كتب بحثاً في الصلاة وتفسير للقرآن، من أن يحشر هكذا في بحث عن أرسطو، بضعة سطور في الفيض وفي عظمة واجب الوجود، وبضعة سطور أخرى في النبوة في حين أنه في كل ما كتب يرفض فكرة الحادث الممكن، وبالتالي الإنجاس الأبدي من إمكانات مستجدة الذي هو في صميم الوحي القرآني من الله ومن عباده ومن خصه.

إن الفلسفة التسيوية لا توجد على هذا النحو، لدى ابن سينا، الذي لم يتوصل إلى الافلات من قمضة الفلسفة اليونانية الخائفة، إلا بشكل حسي في ملاحظاته القليلة على «لاهوت» أرسطو حيث يتأمل في الوجود «فما وراء الموت» وفي مؤلفه حكايات صوفية حيث يذكر بذلك شعرياً برموز تشير لنا إلى الغيب.

بيد أن المشروع الحميمي لـ «فلسفة تسيوية» كان هكذا قد أعلنه ابن سينا، إلا أنه سوف يوضع موضع خلاف، في اتجاهين متعارضين، من قبل فيلسوفين من جهة الغرب مكاتبه مالياً فيها، لأنه اعتقد أنه وجد في أحدهما، وهو العراقي، (١٠٥٨-١١١١)، رائداً للشك الديكارتي وفلسفة كانت النقدية، ولأن الثاني وهو ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) قد لعب دوراً هائلاً في مجادلات القرن الثالث عشر اللاهوتية (نرعة ابن رشد اللاتينية)

(١) نفس المصدر السابق

وأنه أفصح المجال لرجعية القديس توما الأكويني . لكن هذه العادة المستهجة عند الغربيين في الحكم على الأحداث وعلى الناس وفقاً لأهمية الأحداث أو الناس بالنسبة لهم أي للغربيين ، وليس وفقاً للإبانة الإجمالية للثقافة الشاملة ، يجب ألا تقودنا إلى المبالغة في تقدير آثار كهذه .

لقد بدأ المرالي ، الذي عاصر الحملة الصليبية الأولى (كان عمره أربعين عاماً زمن الاستيلاء على انطاكية واحدى وأربعين عاماً زمن الاستيلاء على القدس) حياته كـ «فيلسوف رسمي» في بغداد حيث كان يبذل جهده ، كسابقيه في إيضاح العقيدة الإسلامية بلغة الفلسفة اليونانية وفنها في الحوار . ثم مر في حقبة من الشك إلى حد أنه أقلع عن التعليم . وكتب : « كانت فلسفة الكلام غير شافية »<sup>(١)</sup> وهاجم اليونانيين مجمّعين ولا سيما سقراط وأفلاطون : « ... فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما . على أنه لم يبق بمنقل علم أرسطو طاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين »<sup>(٢)</sup> وبعد ذلك هاجم جميع فروع المعرفة ، من المطلق إلى علم الأحياء ومن الرياضيات إلى علم اللاهوت . ورفض ثنائيتهم التي تفصل بين الروح والجسد ونظريتهم في المعرفة التي تنقص من قيمة الخاص الجزئي والمحسوس ، وتصورهم لأزلية العالم الذي ينفى الخلق .

عندئذٍ اختار طريق الصوفيين ، تائفاً إلى حدس عقلي ، أي إلى معرفة تركيحية ، شمولية ومباشرة ، متأسكة ، أي إلى « رؤيا » قلبية .

وقرر بعد ذلك العودة إلى تعليمه من أجل بث عقيدته في النبوة ، المتجدد بالتجربة المعاشة ، المستندة إلى الأبصار بأنه « لا حول ولا قوة إلا بالله وفي الله وحده »<sup>(٣)</sup> .

ولخص ، في أواخر أيامه لاحد مريديه ، ما هي اعمق عقيدة ، على النحو

(١) المرالي : المقدر في الصلال ص ٦٩

(٢) المرالي المصدر السابق ص ٧٢ - ٧٣

(٣) المرالي المصدر السابق ص ١١٥

التالي: « رأيت بني البشر يعتمدون على شيء مخلوق، من مال أو ثروة أو ملك أو مهنة أو حرفة أو انسان. ثم تأملت قوله تعالى: « يرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه أن الله بالغ أمره وقد جعل الله لكل شيء قدراً »<sup>(١)</sup> ثم يصيف: « ما علينا إلا أن نحرص على إرضاء الله أكثر من حرصنا على إرضاء أنفسنا ». <sup>(٢)</sup> وفي هذا التذكير الأساسي بطلب التوحيد على صعيد المعرفة كما على صعيد العمل.

بعد هذا المشهد من المقاومة بين علماء الدين والصوفيين لتأثير الفلاسفة الهيلنستيين، جاء ابن رشد يمثل رده الفعل اليونانية القصوى. وبقي بالنسبة للعرب الشارح الأعظم لأرسطو. وكما كتب دانتي: «Averrois ché Igran comento feo» حتى أنه لاحق لدى ابن سينا كل أثر لك «خلق» إذ ليست بالنسبة ليوناني، كما كان يقول أرسطو، ثمة «علة خالقة» ودأب على تنفيذ آراء الغزالي.

إن رينان، في كتابه في « ابن رشد والرشدية » يجب الاستشهاد بكلمة ابن رشد: « أيها الناس.. أنا لا أدعي بأن ما تسمونه علماً إلهياً هو علم خاطيء وإنما أريد القول: إني عالم بالعلوم الإنسانية عارف بها »<sup>(٣)</sup> وكان يرى فيه رائد الـ «مفكرين الاحرار»، وانطلاقاً من هذا المنظور الصيق لدى الغرب، كثيراً ما أريد العمل على جعل آثار ابن رشد تمثل قمة الفلسفة الإسلامية وموتها في آن واحد.

إن مامات مع ابن رشد إنما كان البحث عن البعد المتسامي للفلسفة، وتسببت به القطيعة بين الفلسفة والحياة الشاملة، حياة الروح التي يتوق إليها الصوفيون. وسوف تقضي الفلسفة الغربية ستة قرون أخرى متلاشية من جراء هذا التخلي عن بعدَي التسبؤ والحياة. وسوف يبدأ احتضارها مع ما سُمي، بقلب المعنى، بالك «نهضة».

(١) القرآن الكريم: سورة الطلاق الآية ٣

(٢) الغزالي 1951 p.34 O jeune homme Paris, Maisonneuve

(٣) ارست رينان: أعمال كاملة، باريس كالان- ليمي ١٩٤٩

والأمر ذو الدلالة أن رجلاً له من العمر ثلاثة وأربعون عاماً، هو ابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤١) كان يشهد جنازة ابن رشد، سوف يبدأ في الأندلس، كما سبق أن حدث مثله على الطرف الآخر من العالم الإسلامي، في فارس مع السهروردي (١١٥٥ - ١١٩١)، الفلسفة التنبؤية العظيمة.

إن السهروردي هو قبل كل شيء نقبض أرسطو. لقد كتب يقول في مؤلفه: فلسفة الاشراق (في الشرق): «من لا يطمح إلا إلى المعرفة الفلسفية المحضة والبسيطة ما عليه إلا أن يضع نفسه في مدرسة اتساع أرسطو [ . . ] أما من جهتنا نحن فليس ما نقوله له ولا ما تناقشه فيه مما يتعلق بالأفكار الأساسية في الفلسفة الاشراقية الإلهية» (٢) (الشرقية).

كان الهدف الذي تابع السيرالية السهروردي، في جميع مؤلفاته، هو في الحقيقة، على نقبض أرسطو والذين اتبعوه وشابعوه، ألا وهو عدم الفصل أبداً بين الفلسفة وتجربة الصوفيين: التجربة المعاشة (لا المعاشة بالفكر فحسب) في حضور وميلاد الوجود. فالفلسفة التنبؤية «الشرقية» لا تعزل، كما يقول السهروردي، المعرفة النظرية، كحركة مستقلة تلقائية عن

---

(١) رواء هنري كوربان في كتابه: الإسلام الايزي. وهنري كوربان هذا هو أشهر وأكثر كاتب عربي ساهم في مرسا بالتحريف بالسهروردي وما ترس إليه آثاره سواء في الدراسة التي كرسها له في كتابه (الجزء الثاني) En islam Iranien أو بترجمته لأعماله وخاصة الملوك الأرجواني L'Archange empourpre، باريس، غايارد ١٩٧٦. وقد اقتنسا منه كثيراً مع تحفظين اثنين:

(٢) يبدو لي من الصعب تصنيف السهروردي في عداد «الأفلاطونيين» العرس' موقفاً لتحليل هنري كوربان العميق نفسه بتبدي أن السهروردي لم يهاجم أرسطو من وجهة نظر الثنائية الأفلاطونية ولكن من وجهة النظر التسوية الإسلامية بصفة أساسية.

(٣) لست متعمداً كهنري كوربان في فلسفة ما قبل الإسلام في بلاد فارس: المزدكية والزرادشتية ولكن يبدو من العسير الاتفاق بأن مشروعه الأساسي كان «إحياء فلسفة المور الحكماء فارس القديمة» فالمؤلف نفسه الذي يستند إليه هنري كوربان نفسه لتأكيد ذلك يحمل عنوان: كتاب كلمة الصوفية حتى وإن أشار السهروردي لما يدين به لفارس القديمة بل ولأفلاطون أيضاً في الفصل ٢٢ وما يليه فالككتاب من أوله إلى آخره تسير عن الفلسفة التسوية في الإسلام التي يبدو جهده لربطها بالصوفية والصوف.

جلة الحياة: كل معرفة حقيقية هي تحول حاسم، تعبر داخلي في الإنسان.

هذا الجهد المدول من السهروردي لاستخلاص فلسفة تنبؤية من أرسطو واليونانيين التي غلّعت بهم وهجّست لم تكن انبعاثاً للأفلاطونية، لأن صيغة المعرفة التي هي طريق الاشراف ليست البتة معرفة المعقول (على النحو الذي كانت تتصوره التعقلية اليونانية، حتى الافلاطونية) ولكنها المعرفة التحليلية. وليس السبب ليست كذلك انبثاقاً (ولا حتى محاولة للتركيب) لحكمة الفرس القديمة، بما أن ابن عربي (الذي لم يكن في نيته مطلقاً، هو، ابتعاث حكمة لا تكون جزءاً من تراثه الروحي) قد نَمَى نفس فلسفة الخيلة المبدعة في منظور الفلسفة التنبؤية نفسها.<sup>(١)</sup>

وما يدعوها السهروردي بالـ «فلسفة الشرقية»، (عائداً هكذا للأخذ بعسارة ابن سينا وبخاصة مشروع الـ «فلسفة الشرقية» الذي لم يستطع ابن سينا تحقيقه على وجهه الكامل، بالنظر إلى أن افقه كان ما يزال يعد محبوب الرؤيا بأفكار الفلسفة اليونانية السابقة) ليس لها مدلول «جغرافي»: لقد أخذت كلمة «شرقي» و«شرق» على المعنى الاشتقاقي والرمزي في آن واحد أي من «حيث تشرق الشمس». إنها فلسفة تستند، كالتصوّف إلى «الاشراق» أعني إلى معرفة مباشرة (وليست تأملية وجدلية «وشمولية» (وليست تحليلية ولا معنوية): إنما هي «فلسفة النور» إذن، ولكنها أيضاً «معرفة الصبح»، معرفة النور وهو آخذ في النشوء، في النشوء، المعرفة التي ليست انعكاساً جامداً لـ «موجود» خارجي ولكنها مشاركة في فعل الخلق المستمر، وفي انبعاث عموي لموجودات جديدة دائماً. فلسفة الفعل لا فلسفة الموحود.

لهذا الشكل من المعرفة، التحليلية، التنبؤية، بالنسبة للسهروردي، كما بالنسبة لابن عربي، قوة تغيير الوجه، التجلي: تماماً، وفقاً لتعاليم القرآن، كما يكون العمل هو التعبير الخارجي للعقيدة، فإن المعرفة الأسمى لدى «فيلسوف النور»، المعرفة الـ «إشراقية» تتطلب نذراً للحياة بأكملها من

(١) عربي كوربان. التخيل المبدع في تصوف ابن عربي، باريس، فلاماريون ١٩٥٩

أجل أن تجعل تلك الـ «زيارة» ممكنة، في نفس الوقت الذي تنطوي فيه، كتنبيحة لها، على تجديد ذاتي لكل فكرة من أفكارنا ولكل عمل من أعمالنا.

و«فيلسوف النور» لا يسي أبداً أن لفلسفته غاية هي أن تقوده إلى مكان آخر، وليس ثمة من دفع أقوى ليقوده إلى العالم الجديد، من دفع الحب، دفع حب هو لدى السهروردي كما هو لدى الشيرازي (١١٢٨-١٢٠٩) إنساني وإلهي معاً بصورة لا تتحزأ: «ليس المقصود إلا حباً واحداً هو نفس الحب ولا بد من أن تشمل في كتاب الحب الإنساني مبدأ الحب الإلهي». (١) هناك إذن حلّ «نبوي» للجبال وللحب، لمن يعرف، وفقاً لتعاليم القرآن، أن «يقرأ»، في ذاته وخارج ذاته «آيات» الله، من أجل ذلك الذي حقق، بحياته كلها وبفكره (الذي هو المكافأة)، إن العلاقة بين الله والإنسان ليست علاقة سيد بميد ولكنها علاقة حب، يكون فيها الله، كما كتب الشيرازي، «المحبوب والمحِب والحب» في آن واحد. فالله نفسه قال للإنسان: «ها أنت ذا قد أصبحت مؤمناً بالحب، عاشقاً، صديقاً، موجوداً راعياً، إنساناً حراً [...] موجوداً مُتَيَّماً بالجبال، متحدداً بالله، مطابقاً للحقيقة. حساً فلتكن إذن خالقاً بفعل الخالص المبدع، وتأمل بسطري الخاص وأصغ بسمعي الخاص وتكلم بصوتي وأمر بأمرى وأحبّ بحبي».

بالمرور من الحب الإنساني إلى الحب الإلهي لا يكون ذلك هو نفس الحركة التي تعبر موضوعها، فإن الموضوع هو نفسه الذي يكون قد تبدل. ذلك أننا نصبح دائماً أكثر شهياً وأقلّ مما تنتظره ما التي أو الذي يحبنا. وإذا كان ثمة خالق انشوي «بحسب تعبير ابن عربي: «فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله. وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإلهي على خلقه على صورته.. فمن أحبّ النساء على هذا الحد فهو حب إلهي...» (٢)

(١) الشيرازي. المصدر السابق ص ١٠٨

(٢) الشيرازي: نفس المصدر السابق ص ١١٣

هذه الرؤية للحب يشير إليها السهروردي من خلال الرموز الشعرية في مؤلفه - «Vade mecum des fideles d'amour» المستمد من كلام التوراة عن حب يوسف وزليخا. (١).

وقد بلغت هذه الفلسفة التَّسْبُؤِيَّة أوج تسامحها بآين عربي، المتصوف الأندلسي، المولود في مرسية والمتوفي في دمشق، إذ أعطى ابن عربي، الشيخ الأكبر، الإيضاح الأسمى للمبدأ الأساسي في الرؤيا الإسلامية للعالم: «العمل هو المظهر الخارجي للإيمان إذ يدل عليه ويجسده، والإيمان هو المظهر الباطني للعلم، والعمل يقوي الإيمان ويزيد من حرارته». (٢) ثم يردف بصورة أعمق قوله: «أنا أقبل النبوة وأقدر فضلها بقدر ما تديعه وتنتشره من الإيمان القدسي». (٣).

لهذه المحيكة التَّسْبُؤِيَّة، في الإنسان، «رصيد» في العالم: إنها ليست سوى وطيفة لاستقبال حقيقة أعمق: حقيقة أفعال الله المبدعة في الـ «إشارات» التي يُظهرها من خلال حوادث التاريخ، اضطرابات القلب والفكر وتطلعاتها، انبثاقات الطبيعة أو تولدات الفنون.

لا شك في أن الله بـ «نخيله» للكون - وأنا استعمل هذه الكلمة ماثلة مع الخلق الشعري - قد خلقه. فالحقيقة، القدرة المبدعة فينا ليست سوى الصورة السميدة من تحيل الله، كالحب الإنساني ليس سوى الصورة البعيدة للحب الإلهي، بعيدة ولكنها منبئة، مبلغة، تنبؤية.

ذلك أن الحب، هنا كذلك، هو الماثلة الأقرب: «لا يمكن مشاهدة الحق مجرداً من المادة أبداً إذ تستحيل مشاهدة ذاته.. وأشد التأملات كمالاً

---

(١) لمعرفة مدى تأثير هذه الفلسفة التَّسْبُؤِيَّة وهذه النظرة للحب في الغرب، يكفي أن نشير (كما سوف نفعل بصدد الشعر الإسلامي) إلى الدور الذي لعبه التصوف في تصور أرنودانبال Arnaud Daniel وفي «الحب العربي» وفي دانتي Dante ودورسايرس وفي تصوف المعلم أيكهارت (قارئ معجب بآين سببا)، والمتشع بروح الإسلام التَّسْبُؤِيَّ والذي كتب، مثلاً: «أنا أرى الله والله يراي والنظرة واحدة». وهذا كلام صوفي.

(٢) السهروردي: الملاك الأرجواني، باريس، غاتيار ١٩٧٦ ص ٣٠٢ - ٣١٨.



وعمماً هو تأمل الله من خلال المرأة.. وأسمى تعبير عن الاتصال بالله في مراتب الحب الذي يدعم هذا التأمل هو النكاح..»<sup>(١)</sup>

ولكن هناك، فيما وراء هذا الرمز التنسوي من الجبال والحب كـ «آيات»، دلالات على الحضور الإلهي، من أجل كل فرد، ومتجاوز له، يدعو إلى أن يصير ما هو، الذي يسميه ابن عربي «نبي كائنك الخاص»، أعني من أكونه دون أن أجرو دائماً أو أستطيع أن أكونه وأن ابن عربي يسميه، شأنه في ذلك شأن ابن سينا والسهوردي، «ملاكاً». فنحوه، إليه، ينزع كائننا كله في الصلاة، ليس في ذلك ابتغاء أكثر مما في صلاة اللوتس أو «عباد الشمس»، إنه أسلوب تربط الإنسان بالله، بحيث لا تكون صلاة الإنسان لله شيئاً آخر غير صلاة الله في الإنسان: «لا يحب الكائن في الحقيقة إلا خالقه». <sup>(٢)</sup> فهذا الحب هو خلاق، ذلك أنه يعمل على أن تفتح، في الكائن المحبوب دنيوياً جميع الكمونات الممكنة، كل ما ليس موجوداً بعد فيه قبل الحب، الذي يجعل منه ظهوراً، تجل الله («Theophanie»)، ويعمل على خلق الملاك فيه. إن «ملاكنا» هو فرديتنا، إنيتنا الأبدية على النحو الذي تولد فيه من الوحي الإلهي، منكشفاً على نفسه. فلا يكتشف العاشق في المحبوب كائنه المخبوء محسب، ولكن هذا الوحي يغيره، وهذا هو حضور الله في الأنا. وكما قيل في القرآن: «لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى..» (سورة الانفال ١٧) كذلك فإن الله هو الذي يحب في. إن الله هو الذي يتخيل في. لذلك فإن هذه الخيلة هي منبع كل مشروع، من الممكن ومن المستحيل، هي مصدر كل خلق. قال ابن عربي: «.. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه» أي من كان كاملاً، حيث يتجلى الله فيه، يكون «آية» من الله. وليس ثمة من برهان آخر، على وجود الله، على الخالق وفعله، ولا أكثر تعذراً الرد عليه، من تجربة هذا الحضور وهذا العمل وهذا الحل فينا لما ليس لنا ولما ليس نحن.

(١) ابن عربي: بصوص الحكم

(٢) ابن عربي: رؤى

وقد عاش متصوف مسيحي هو انجيلوس سيلسيوس (١٦٢٤ - ١٦٧٧) نفس تجربة ابن عربي: « يجب أن يولد الله في نفسك. إن الله بحاجة لكي يولد إلى قلبي:

«إننا لا نعرف ما هو الله.  
هو ما لا نعرفه أبداً، لا أنا ولا أنت ولا أي مخلوق آخر  
إلا إذا أصبحناه هو.»<sup>(١)</sup>

والله ليس هو الله في ذاته، فالمخلوق وحده اختاره إلهاً. إنها مناداة مسيحية بالوحدانية، التوحيد الإسلامي. الله يمجلى في كل فعل خلّاق. المرء لا «يتأكد» من الله إنما البرهان الوحيد عليه هو الخاز، هو إكمال حضوره، هو أن نجعل جلياً بأنه يُخلق فينا: «بمعرفة له، نعطيه وجوده.»<sup>(٢)</sup> على حد قول ابن عربي.

هكذا نصل إلى السؤال الأخير الذي تطرحه كل «فلسفة تنسؤية»: ماذا يعني القول بأن «الله تكلم إلى محمد»؟ ولماذا هذا الكلام يعيرني؟ وأنا إنما أذكر هنا عمداً لأنه اعتبر الإسلام ليس كدين خاص ولكن على أنه العقيدة الأصلية، عقيدة إبراهيم الذي لم يكن لا يهودياً ولا مسيحياً ولا مسلماً وإنما النموذج الأمثل للإنسان وللعقيدة.

فأنا أغذي الله بوجودي ولكن وعودي مولود بفعله. كالحب يعمل على إيجاد المحبوب، اذ ليس من الممكن البرهان على وجود إله لا تكون له صلة بذلك الذي هو إله له.<sup>(٣)</sup>

إلا أن ابن عربي بعد أن يورد قول القرآن: «منهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم...» (سورة فصلت ٥٣) وكذلك: «فما وسعني سواقي ولا

---

(١) Angelus Silesius: L'Errant cherubinique, Paris, planeis 1970 p 134

(٢) ابن عربي: نصوص الحكم: مصدر سابق ص ٣٣، كتب ألا شيو Chenu في كتابه لاهوت العمل: «كلما عملت كلما كان الله خالقاً»

(٣) أنظر هري كوربان: التخييل المدع في صوفية ابن عربي، ص ١٠٣

أرصي ولكن قلب عبيد المؤمن وسعي»، يردد قوله: «إنا نصل إلى الله من دواتنا» (١).

إن اللاهوت السلي لا يستبعد هذا الحوار، الذي هو حوار الحب. فهناك في الحقيقة، مؤقمان ممكنان، فيما يخص علاقتنا بالله: «الابتعاد»، الذي هو الاقتراب الـ«سلي». مستعداً كل تشبيه، كل مقارنة بحقيقة إنسانية أيا كانت، و«المائلة» التي تتيج لنا، بالرمز، «تعريف» الله (كما يعرف المفهوم الموضوع) ولكن «الإشارة» إليه. فالناداة بسمو الله، يتزبه فحسب، هو «تحريره في وحدانيته»؛ والمباداة بثوليته فحسب هو «اشراك شيء ما مع الله»، «لكك إذا أكدت، في أن واحد معاً، هذا الرأي وذاك تعصم نفسك من الصلال» (٢).

فالسلب والرمز هما النهجان الوحيدان للاقتراب من الله في سموه في وحدانيته وفي مثوليته في «آياته».

هذا الاقتراب الـ«متناقض» من الله يتبع وحده للإنسان أن يحقق، في حياته: «الإنسان الكامل» كما يحده عبد الكريم الجيلي (١٣٦٥ - ١٤٢٨) أحد مريدي ابن عربي، لأن «جميع الحقائق المتعارضة تتحد في الحقيقة» بالنسبة له. إن الله هو، في آن، كل شيء وفوق كل شيء. وهو في نفس الوقت مائل ومنزّه. و«الإنسان الكامل» ليس فحسب البشر في جملة تاريخهم وأجاسهم وثقافتهم، كقصيدة شعرية واحدة، ملحمة واحدة، إنسان واحد، كان النبي محمد تحسيده الأعلى. إنه «عالم صغير»، إنه صورة مصغرة يحتوي فيه على جميع درجات الوجود، صورة للواحدية الإلهية كذلك؛ العالم الأصغر «الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر أو كمالات الحضرة الإلهية الاسمائية والصفاتية»: «إعلم أن الإنسان الكامل تتجمع فيه كل وسائل التواصل مع حقائق الوجود وهو يتواصل مع

(١) ابن عربي: نصوص الحكم ص ٣٣ وص ٢٢١

(٢) ابن عربي: نصوص الحكم ص ٦٥

الحقائق العلوية بحكم طبيعته المزهقة الشفافة وينواصل مع الجائن الأرضية بحكم طبيعته الحسدية المادية». وفي مكان آخر: «ليس في الكون كله ما ينجلي فيه الوحدة أكمل منك نفسك، حياء تغوص في جوهر ك الخاص، هاحراً ما عداه...» (١)

فهل بمكسا أن نصير هذا الـ «الإنسان الكامل» دون التراث، دون التقليدي ودون «فقاء العقيدة؟» هذه المشكلة كانت مشكلة المسيحية، على الرغم من طرحها بصيغ مختلفة جداً حيث نثر على حذر الكنائس بإزاء المتصوفين لا يقل ترهة عن حذر وارتباب «فقاء الشريعة» إزاء المتصوفة المسلمين.

لقد طرح هذه المسألة، في الإسلام، بجميع درجات حدتها ابن طفيل (المولود في قادن في مطلع القرن الثاني عشر والمتوفي بمراكش عام ١١٨٥) في روايته الرمزية: حي بن يقظان. (٢) إن بطل هذه الملحمة التربوية، حي، المولود، في جزيرة مقمرة، من تخمرات الصلصال، يصيح «الإنسان الكامل»، موقفاً في شخصه بين الصوفية والفلسفة، بالغاً أعلى درجات الحقيقة دون عون من التعليم ولا من التقليد. وقد اندمج أكمل اندماج بالطبيعة، ساهراً حتى على صيانة نظامها وانسجامها، واعياً بواجب مسؤوليته نحوها. وعاش وفقاً لكلام الله دون أن يكون مساقاً إلى ذلك بدافع السنن ولا بشرائع الأمة فتوصل إلى حل الرموز وإلى الآيات الشاهدة على تجلي الله. وذات يوم انضم إليه رجل آخر هو آسال، الذي هجر، هو، المجتمع البشري بتماليد وشريعته، ليتأمل، في عزله، في معنى الحياة والعالم. وعندما التقى الرجلان كان آسال قد مارس نفس احترام الطبيعة واحترام الواحد الأحد، الله. ووعى كلاهما معاً ما هو مشترك بينهما: فاكشف آسال حياءً كان في مستوى علمه وعندما عرض على رفيقه

(١) عبد الكرم الجيلي: الإنسان الكامل، الترجمة المرسية: Paris, Dervy - Livres 1975

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان، الترجمة المرسية: ترجمة ليون عوتيه

ما هو الإسلام وجد ان حياً مستعد لاحترام عقيدة وممارسة شعائرها التي كانت شريعة الحياة العميقة.

عندئذ قرر الرجلان العودة إلى المجتمع. وبسط حي للناس نهجه للوصول إلى الله. وهكذا اصطدم بالتقاليد: «وعلى كل حال كانا صديقين في الخير وطامحين بشدان الحقيقة؛ لكنهما لا يتبعان الحق بال «نهج المكتسب»... كانا يسعيان إلى معرفته بالمطربة واللقانة الذاتية.»<sup>(١)</sup>

وانتهى الأمر مجيء إلى الاعتذار، والتسليم للناس بأنه من الصح الاحتراس من كل جديد لكي لا ندرك الله إلا من خلال التقاليد. ثم قفل عائداً مع آسال إلى جريوته حيث قاما على عبادة الله حتى وافتهما المية.

هذا المثل المضروب بالجزيرة المقفرة لا علاقة له بقصة رونسون كروزو أبداً: ذلك أن رونسون حل إلى جريوته فردانية بندقته إرادة القوة على الطبيعة التي استصلح أرضها وعلى جمعة Vendredi الذي اخضعه. وهو ليس كذلك الـ «وحش الطيب» ولا حتى «أميل» روسو الذي يتعلم كل شيء دون اكراه ولكن ليس دون تقيد بالتقاليد. وكانت هذه القصة الرمزية، المستوحاة من ابن سينا، ذات دلالة خاصة على مرحلة تصدع في تاريخ الإسلام: هل يكون هو ما يبشر النبي به؟ وما كشفه؟ وأنه ليس ديباً جديداً بوصاياه، ومعتقداته واستبعاداته ورغبته في السيطرة، وإثما العقيدة الأساسية في التوحيد وتنزيه الله والشريعة التي تنتج عنها لكل مجتمع إنساني لا يتحدد فقط بإرادة القوة وحدها وبالنمو؟

بعد قرن على وفاة النبي كان هذا القصد الكبير يبدو أنه لا بد من وصوله إلى غايته: تحقيق أمة عالمية، موحدة بمس العقيدة، مرحبة بالدخول في العقيدة وثقافة الجميع سواء أكان المقصود من ذرية ابراهيم من عظماء الأنبياء كموسى وعيسى ومحمد أو من حكم الهندوسية كبودا أو المردكيين.

---

(١) اي طميل - المصدر السابق

قد عبّر ابن عربي عن هذا الأمل في الإنسان ، تعبيراً كاملاً بكل أبعاده .  
ولما كان يرى في آدم النبي الأول أي أنه حاعلاً من النبوة بعداً أساسياً في  
الإنسان فإنه دمج في كتابه نصوص الحكم جميع أولئك الذين قدموا شيئاً  
جديداً لمصير البشر وعملوا على تعظيم البشرية .

« لا أظهر لمن يعبدني إلا في شكل اعتقاده هو » وإد ينذكر ابن عربي  
أن القرآن يعلم كذلك أن الأهم ليس ما يقوله الإنسان عن عقيدته بل ما  
تفعله هذه العقيدة في هذا الإنسان وما تدفعه إلى إبحاره من أعمال ، يردد  
ستهلاً لإلهه هذه الأقوال :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعئى لعرلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهب	ركائبه فالحب ديني وإيماني

إن هذا الانفتاح لتقبل كل شيء ، وهذا التقبل للتدفق الحديدي من كافة  
الأديان التي كان يُنظر إلى كل واحد منها كمرحلة في الملحمة الإنسانية ، في  
الحلق المستمر للإنسان من قبل الله الساكن فيه .، إن هذا كله يجعل من  
الإسلام أعظم قوة للتكامل الروحي

كان مثل ابن طفيل ، وهو يشير إلى وحدة الفلسفة والتصوف ، وإلى  
وحدة الفكر والحياة في تمام اكتناها ، وإلى وحدة العلم والعقيدة ، يرد إلى  
الفلسفة في الوعي وخلق العلاقات بين الإنسان والطبيعة والله ، جميع الأبعاد  
التي فقدتها في الغرب ، منذ ستة عشر قرناً خلت ، منذ هيراقليطس ومنذ  
أمبيدوكل .

كان قد اقتضى مرور أربعة قرون ، من الكندي إلى الفارابي ومن ابن  
سينا إلى السهروردي وابن عربي للتموز بفلسفة ، حتمتها مدرسة أرسطو  
واليونانيين ، لتصبح فلسفة إسلامية صحيحة : فلسفة تنبؤية .

بدأت هذه المرحلة التنبؤية توقف الغرب بدءاً من وكيم دي فلوري في

كالابريا بجنوب إيطاليا إلى المعلم ايكهارت في تورينغ بشرق ألمانيا إلى  
السالك المتصوفين الرينانيين.

وإذا بالرفض العظيم والانحسار العظيم يبدآن.

أرتبط المد العظيم ذلك بسببين حارجيين: فقد أطفئت مارتا الإشعاع  
الإسلامي، بغداد في الشرق وقرطبة في الغرب، باجتياح العراة: إذ احتل  
المعول بغداد عام ١٢٥٨ واستولى ملوك قشتالة على قرطبة عام ١٢٣٦،  
فانتهى إشعاعها.

لكن السبب الداخلي للانحسار، للتعقير، بالنسبة للفلسفة كما بالنسبة  
لجميع مبادئ الثقافة الإسلامية الأخرى كان الرفض المقابل للتفتح المبدع.

ولكي نسقى في إطار الفلسفة: أكره ابن طفيل على الهجرة إلى مراکش  
وأعدم السهروردي بتهمة الهرطقة ووشى أحد الـ «فقهاء» التاميين  
المتزمين بآبن عربي نفسه فسجن في القاهرة عام ١٢٠٦ وبالكاد أفلت من  
الموت؛ وألقيت الشهة على مؤلفاته باسم «المعتقد الصحيح». وهكذا  
أصبحت بالشلل الفلسفة التسوية وهي في أوج انطلاقتها.

لسوف تحافظ بلاد فارس وحدها، في عهد النهضة الصفوية في القرنين  
السادس عشر والسابع عشر ولاسيما بفلسفة الملا صدر الدين الشيرازي  
(١٥٧٢ - ١٦٤٠) الذي كان الوجود بالنسبة له فعلاً وليس جوهراً، على  
فلسفة الفعل، فلسفة السهروردي وآبن عربي، التسوية ضد فلسفة الوجود.

وعلى الرغم من أولئك الذين كانوا يريدون تحييط الله وكتابه في  
تابوت من خشب الأرز المعطر فإن آبن عربي، في قمة الفكر الإسلامي، قد  
علمنا أن توحد كلمة الله.

ومنذئذ لم ينعدم حمارو قبر الله والإنسان لا في الشرق ولا في الغرب:  
فقد أعلن فورباغ قبل قرن ونصف من ظهور اللاهوتيين الوضعيين، موت  
الله. واستهلك لاميتري «موت الإنسان» قبل قرنين من ظهور الترجمات  
الجديدة لتسوية أو سيبرنيتيكية مؤلفاته.

فلا بد إذن من أن تترابط من جديد فلسفاتنا ، والتي غدت فلسفات موت الإنسان والله وتستنأف سيرة تاريخها الحقيقي انطلاقاً من ابن عربي ضد جميع التاميين ، المتمسكين بالحرفية وجميع التكنوقراطيين (المتضامنين بسهولة قصوى من شبه الجزيرة العربية إلى شبه الجزيرة الأوروبية). فإن بعث هذه الفلسفات لهو على هذا المستوى من القيمة والتقدير . ولسوف يكون بعثها على هذا النحو ثروة من أعظم ثروات التراث الإسلامي : فيما أن تكون تنبؤية أو لا تكون أبداً .

★ ★ ★



## جميع الفنون تصب في الجامع والجامع يحمل على الصلاة

إن الفن الإسلامي، الإسهام الهائل الذي شارك به في الفن العالمي، والمشاركة العظمى التي يمكنه أن يؤديها لثناء مستقبل مشترك للبشر، إن هذا الفن كالعلوم والحياة الاجتماعية أو الفلسفة لا يمكن إدراكه إلا انطلاقاً من مبدأه الناظم. العقيدة الإسلامية.

لقد كانت محاولات تفسير كل ما، انطلاقاً من عناصره، مدعاة للسخرية دائماً. وأكثر من ذلك أيضاً محاولات تفسير الكل انطلاقاً من أحد عناصره. ومع ذلك كم من الجهود بذلتها الـ «متخصصون» لارجاع الفن الإسلامي إلى أحد الـ «مؤثرات» التي «تأثر» بها!

ألم نر في هذا الميدان من الفن الإسلامي، كما في ميدان العلوم أو الفلسفة، الإستبسال في انكار الحدة الخاصة بالإسلام: ففي واحد من أحدث وأفخر المؤلفات عن الفن الإسلامي، أناة، والذي يقدم مع ذلك تحليلات بالغة القيمة في جزئياته، يؤكد المؤلفون أن العنصر المحرك في الفن الإسلامي ليس المسجد وهندسة بناؤه ولكن فن النقش والزخرفة فيه، مضيقين أن غمات زخارفه الدقيقة صادرة عن التأثير بعلم الجبال الأفلاطوني وأن هندسته المعمارية ما هي إلا صورة أخرى منسوخة عن هندسة الفن البرنطي، المتأثرة هي بدورها بفن العمارة اليوناني. وهكذا لم يبق الفن الآسيوي والإسلامي سوى زيادات كمية على الفن الهيلنستي. وهو أمر في

مسعاه يتم بغاية الدقة والعلمية تماماً كذلك الصورة الهزلية التي وجدتتها عام ١٩٤٥ موزعة في جميع مكاتب الجرائد، باسم وجيز في السياسة الإسلامية وهو نوع من كتب العقيدة للمعمّر الممتاز، حيث يمكن أن نقرأ هذا الـ «تعريف» للعلوم العربية: «إن العلوم العربية، الميَّنة نهائياً والبالغة، هي - بحالة ومقمشة عن مؤلفين اغريق، نقلها يهود في العصور الوسطى»! إن انقسام المشترك في مثل هذه العصيات التخفيفية هو إنكار كل نوعية وكل مستقل على الثقافة الإسلامية.

وهذا المسلك نفسه هو الذي أملى على «مستشرق» اسباني بأن يكتب عن الإنسان الإسباني («homo hispanus») على حد قوله بأنه «حصوله كفاح من عدة قرون ضد الإسلام»، كما لو أن ثقافة الإسلام لم تكن إحدى المكونات الرئيسية للثقافة الإسبانية، وإنما كان جسماً غريباً! كما لو أن إشاع جامعة قرطبة الإسلامية أو أن فن الحمراء المردوسي في غرناطة لم يكن يدعو إلا إلى حركة رجعية مسكينة من السبذاة وثمة مستشرق آخر يرجع الفن الإسلامي في اسبانيا إلى فن الرومان والفيزيقوط. وإذا وصل في كلامه إلى الحمراء فإنه يقول متسائلاً أما الحمراء «فإن مبادئ الهندسة المعمارية فيها دخلت إلى شبه الجزيرة الأيبيرية منذ عهد روما وبيرنطة»! وأما الجامع الكبير في قرطبة فيُعترف بروعته لكن الهرطقة الأريوسية هي التي ألهمت به قبل كل شيء. وهناك مستشرق آخر أيضاً لا يرى في فنون الإسلام إلا تركبة من ارث فارس الساسانية.

وفي استطاعتنا المضي في هذا السرد الهزيل طويلاً. إلا أنه في جميع الحالات، حتى في الحالة التي نعجب فيها بهذا الفن، يكون الأساس إلا نعتف بالنوعية العربية - الإسلامية وبخاصة أن نمحو، ما أمكن، الاسهام الخاص بالإسلام كفن وكعقيدة في الحضارة العالمية.

إن نظرة واحدة، وأن كانت سطحية، على الشواهد الكثرى للفن الإسلامي في العالم، تكشف عمق وحدته وأصالته. فأيا ما كان الحيّز الجغرافي المقام فيه الأثر أو غايته فإننا نحس بأننا نعيش فيه التجربة

الروحية نفسها. فالسنة في كان يسابي دائماً الإحساس بأن كل ذلك من الجامع الكبير في قرطبة إلى فسيحاء الساجد في تلمسان وإلى جامع القرويين في فاس أو جامع ابن طولون في القاهرة، وبين مساجد اسطنبول العملاقة، والقباب البصيلية في مساجد أصمهان الساحرة كجنتات الفردوس أو المتدنة القائمة الخلرونية في سامراء، ومن ضريح تيمورلنك إلى قبر تاج محل المتلألئ في الهند ومن قصور الحمراء في غرناطة إلى قصور علي قيو وشاهل سوطون في أصمهان، قد بناء نفس الإنسان وتلبية لتداء الآله نفسه. فإن الفن الإسلامي يعبر عن رؤية للعالم توحى له في آن واحد بغايته وعموضوعاته، إصاحاته التشكيلية ووسائله التقنية.

ففي الإسلام، كما قيل، جميع الفنون تؤدي إلى المسجد، والمسجد يحمل على الصلاة، إن الجامع، الذي تكاد حجارته نفسها تصلي، مركز إشعاع لجميع فعاليات الأمة الإسلامية، هو نقطة الالتقاء لجميع الفنون.

إن بُنْيَتَهُ الأساسية تذكر بمنزل الرسول. فناء حيث يمكن التطهر بالوضوء، أفريز أو أروقة مقطرة طلبلة للاحتاء من حرارة الشمس، وبخاصة تلك المشكاة الصغيرة، المحراب، الذي يحدد للمؤمنين الاتجاه إلى مكة فالخور، الاتجاه الرئيسي لكل جامع، حيث كان يتجه هكذا نحو الكعبة، قبلة المصلين، التي يصطف بمواجهتها المؤمنون للصلاة، هي مقطع أحد الحلقات، التي تحيط بمدار مشترك بالكعبة، حتى أقصى حدود العالم. وتوجه الجامع نفسه يعين في آن واحد مركز الكون ويجسم وحدة الأمة العالمية للإسلام.

يستجيب الجامع بطبيعة بنيته نفسها، لوظيفته. فهو لا يشبه الكنيسة المسيحية ولا المعبد اليوناني، إذ أنه ليس مثوى محتوي على رفات القديسين (فالكعبة هي مكعب من الحجر لا يحتوي على شيء) وهو ليس إطاراً من الزخرف لاحتفال ديني. وعلى عكس المعبد اليوناني أو البازيليك المسيحية الطولانية، فإن الجامع يمتد عرضانياً لكي يتيح لأكثر عدد ممكن من المؤمنين الصلاة بمواجهة القبلة والمحراب.

إن الحيز « العارخ » هو أحد سمات الفن الإسلامي . ليس فحسب لا يأوي المهراب أي تمثال أو أية صورة ولكنه يعي الله هذا العراغ نفسه من كل شيء : إن الله هو موجود ، حاضر ، في كل مكان ولكنه لا يرى في أي مكان . وهذا هو السبب الأساسي لاستبعاد الصورة من الفن الديني : أما الأديان الأخرى فعلى العكس : إنها تخلق محاور ، « نواة » من الحقيقة الواقعة أكثر كثافة ، أكثر تركيزاً تجعل اللامرئي مرئياً سواء أكان كذلك الانعثة الأفريقية ، المكشمة للطاقة ، أو كالايقونة أو الصليب لدى المسيحيين .

فما من نص في القرآن يحرم الصور ، إلا أن العقيدة في جوهرها الإسلامي تقتضي بالأبصار تأمل المؤمن قط عن الوحدة الإلهية وبأن يتجرد من ظواهر الدفء وإغراءاتها الوثنية ليوجه العكر كله إلى الواحد الأحد ، متسامياً عن كل حقبة جرتية . فالتمسك بالتوحيد ، لا يمكن التعبير عنه وتوضيحه ، من غير أي مجاز دنيوي ، إلا بذلك الذي يعيد به الإدراك الفكر إلى الشعور بحضور نظام رياضي وعقلاني في آن واحد ، منسق وموسيقى .

الرحفة الوحيدة الممكنة هي إذن أشكال هندسية يعادل تكرارها بالنسبة للمسلم « صلاة يسوع المسيح » التعريرية ، الترتيل الذي لا نهاية له باسم الله وحده الذي يردده رهبان الأديرة في مسيحية الشرق . إن تشابك الأشكال السداسية إلى ما لا نهاية والمنحنيات والزوايا المتساوية الأضلاع المتقابلة برؤوسها ترمز إلى امتداد روح الله وانفباصه السرمدى ، الذي جاء عنه في القرآن : « والله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور » (سورة آل عمران ١٠٩) .

يتضح نفس التدكير بالوحدانية في التنوع ومعاودة الدوافع والمواضع نفسها ، في « زخارف السقوف » النافرة ، في تلك المعاجين المرمرية البلورية ذات الأشكال التي لا حصر لها في قباب الماريب في جوامع تلمسان أو

تكسو القبة بأكملها في ردهة منى سراج أو القبة في قاعة الأخنتين في الحمرا في غرناطة.

شلالاً الضوء فيها ويتكسر، ويتأوج إلى ما لا نهاية، حيث تسطع آلاف الشمس، كما هي الحال على القباب النصيلية من الخزف الأزرق في مساجد اصفهان، التي يتبدل لونها كل ساعة من ساعات النهار كما لو أنها تتروم بسببج للور تحتلف نغماته من ساعة إلى أخرى ذلك أن «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاج كإنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور...» (سورة النور ٣٥) ويرصع الجوامع عدد من الثريات الضخمة من البلور أو من القناديل الصغيرة النحاسية المطعمة بزجاج متعدد الألوان حيث ترمدها الشمس من خلال فوانيس القباب الفسيفائية والخزفية المذهبة أو من الصدف الرمادي المحلى، ذات الألوان المتموجة بجميع الأشكال الرائعة كطوق الحمام.

في هذا النور الذي ينقلك إلى عالم آخر، فيما وراء هذا العالم، مشع في هذا العالم، تتراقص على الحوائط إما المنمنمات الزخرفية العربية أو المنحنيات والسعيفات الهندسية متشابكة مع كتابات زخرفية منمنمة حتى التجريد، إما من الآيات القرآنية أو من الشعر، ذلك أن فن الخط هو مع الأشكال الهندسية من الزخرفة العربية، الوسيلة الثالثة لتذكر بالحضور الإلهي. فشكل الكتابة «الكوفية» حيث تغلب الزوايا القائمة والذي يعزز صفة العظمة والفخامة في فن العمارة أو في شكل الكتابة السخية فإنه يذكر بكلام الله، الذي سبق التعبير عنه في الحجر هو تساؤل مباشر في العقيدة. وهذا الترابط بين أشكال الخط الكوفي المستقيم أو التشابك بين منحنيات الخط السخي العذبة، السلسلة هو نوع من النقلة لائقنا إلى اللانهاية بحيث لا تسدو للناظر سواء منها المنقوش البارز أو المحفور الجوف كشكل فوق قاع وإنما كأنسياب حركة تنسبط في الفراغ يتطابق معها نظرتنا وجسمنا كما في رقصة مقدسة.

لجميع عناصر فن العمارة الإسلامية هكذا هذه الوظيفة الرمزية التي تحكم بنائها: القباب كالمرايا من الخارج تحب الشمس أو بالنظر إليها من الداخل، منغلقة، تشبه قبة السماء الرقراء لتكثير التأمل، والأواوين التي هي، وبصورة خاصة في إيران وفي العراق (حيث ظل قوس قصر الساسانيين العظيم في Ctesiphon مصدر تأثير على البنائين طيلة قرون) قباب مسنّات، مجزوعة، معرضة للصوء في نفس الوقت الذي تبسط فيه ظلالها الواقية على المؤمنين، تنشر صمغها جميع المتواليات المتواخئة الممكنة، بدءاً من الأقواس القائمة على عوارض ذات الرشاقة الفارسية البسيطة الخفيفة وانتهاءً بالأقواس المقنصة المنتشرة في المغرب أو الأندلس نذكرنا أقواس عمودها، قاطرها الصغيرة، كما في القبو المتألق بالذهب المغمى في بلاط السفن المرمرية، المقام في جامع الشيخ لطف الله بأصفهان، بخيام تيمورلنك (المقننة)، وإما، كما هو الحال غالباً في المغرب، بتهدل النخيل في الواحات؛ أو بانعطافات مياه النوافير في صحون الدور بالأندلس؛ أو بالتدفق المتلاحق من الأقواس المتطابقة والمتقاطعة في سيمفونية تسبيح بالأحجار في غابة من الأعمدة بجامع قرطبة.

هذا الفن الابتهالي المنقوش في الحجر والمشوث في نور المساجد لا يعرف حدوداً بين المذنب والمقدس. فالمدينة قد توالدت بصورة عضوية حول الجامع تماماً كما نشأت أمة الإسلام الجديدة من التسامي المشترك.

إن كلام الإمام، الذي يؤم الصلاة، في مواجهة المحراب، في الجامع، هو كذلك كلام الله الذي يسبح به المؤذن داعياً إلى الصلاة من أعلى المئذنة.

فكلام الله يعبر هكذا من الداخل إلى الخارج أو بالأحرى يوحد الداخل والخارج، اللذين ليس بالنسبة للمسلم، كالواحد والمتعدد، كالمقدس والمقدس، كالتسامي والأمة، وإثنا رؤيتان للواحد نفسه، للتوحيد.

إن خارج الجامع هو قبل كل شيء المدرسة، يُلقّن كلام الله وتُدرس جميع العلوم والعقائد التي يوحى بها، ويحتويها، والتي يشعّ من خلالها. ليس في بنائها وفي عناصرها شيء من «الرخفة» ولكن ما فيها من الأشكال الرمزية،

هي نفسها متشابهة، بقصد التأمل في الخالق: كل ما فيها لا « يكرر » أولاً « يقلد » أية خصوصية أو حقيقة خاصة (إلها دنيوية فحسب لأنها خاصة، منفصلة عن الكل، منفصلة عن الأحد) ولكنها « تشير » فيما وراء هذه الخصوصية، هذه التعددية، إلى أن الواحد الأحد هو الذي يعطيها معاً دورها كـ « آية » وكجمال.

ورويداً رويداً أفرزت هذه العقيدة قرقعتها في الحجر وأصبحت مدينة. فإذا بالحمامات، التي ليست فحسب أماكن للطاقة الجسدية ولكنها تأخذ معنى التطهر الشعائري وإذا بالسوق، حيث تسج جميع المعاليات الجسدية، عمل الحرق كالتبادل بالسلع، وكذلك بالأفكار، العلاقات والروابط المادية للجماعة.

وإذا بالحدائق والجنائن بدءاً من هضاب إيران إلى سموح إسبانيا، التي كانت حلم البدوي وسراب الواحة تصبح حقيقة واقعة، صورة الفردوس.

فمن الحدائق الفارسية في شيراز إلى الجنائن الأندلسية في جنة العريف بمرنطة، إن جداول المياه المردة هي نفسها ونفس نافورات المياه ونفس شجر السرو الناسق<sup>(١)</sup> ونفس الورود (حديقة الأزهار لسعدى الشيرازي) ونفس أشجار الياسمين (ياسمين العاشقين لروزبهان الشيرازي) والعراريل نفسها من الساعات العريشية.

هذا الاهالك، هذا الشغل الشاغل، متملك إلى حد أن أحد الموضوعات المحبة للرسم على السجاد، في بلاد فارس خاصة، هو رسم الحديقة: إد رسم بالصوف وفيه مستطيلات الجداول متلاقبة في الوسط بحوض أو بمسقية بنافورات الماء وفي الداخل رياض متعددة الألوان من الأزهار المسمة. هذه السجادة ذات الإيحاءات السحرية، يحمل البدوي معه حتى جحيم العواصف الرملية في الصحراء، ظلاً من فردوسه المأمول..

---

(١) إن أحد المعاني المشتركة في الشعر الفارسي هو مقارن جمال المرأة بشجرة « السرو المشوقة ».

على هذا الصعيد هنا أيضاً ليس ثمة من حدود فاصلة بين المدينس  
والقدس: إن حواشي السجادة تكون، بصفة عامة، من زخارف عربية  
منسمة أو من طُف هندية تشكل انتقالاً بين العالم الساموي والعالم  
اليومي الأرضي إلى جانب تموجات كشانه من الرمال وتعرجات جباله أو  
تلاحق غيومه

على عكس ذلك «سجادة الصلاة» سواء أكانت من الصوف أو من  
الحرير، بقوسها الذي يدكر بالمسجد ويحدد المساحة المكرسة للعصلي،  
فيمكن استخدامها لأمر أخرى، حقيقة أن القرآن يقول: «ولله المشرق  
والغرب فأينما تولوا فثم وجه الله...» (سورة البقرة ١١٥). كذلك فالأرض  
بأكملها هي جامع.

لذلك فإن كل شيء حتى أكثر الأشياء بعمق واستملاً، كالسيف أو  
الابريق، صبيبة النحاس، سجادة أو سرج حصان تماماً كالحرير أو الحراب  
في مسجد فإنه يُنَحْتُ وَيُقَشَّ وَيُرَصَّع وَيُطَرَّق ليكون شاهداً على «آية»  
وجود الله.

هذا التغيير في مواقع البواعث نفسها من الهندسة إلى الزخرفة أو الخط  
وتكرارها الإيقاعي ينتشر في أكثر المواد تنوعاً: في الحجر أو الموزاييك، في  
النحاس أو الفولاذ، في القماش أو الجلد. فنظرة التفوي تعثر على أثر الله  
نفسه في أبعد الميادين عن مركز العبادة: في مجموعات الرسوم المتناسقة في  
المؤلفات العلمية أو الملحمية الإنسانية كما هي الحال في المنمنات الفارسية أو  
التركية، على سبيل المثال لتزيين أبحاث في علم السجوم أو في علم النبات أو  
في علم الحيوان بالرسوم ككتاب رسوم الكواكب الثابتة في القرن العاشر،  
وكمشاهد من الحياة اليومية لكتاب مقامات الحريري، في القرن الثالث  
عشر أو حوادث من التاريخ الأسطوري لشعب ما ككتاب الملوك<sup>(١)</sup>  
للغردوسي في القرن الحادي عشر. فهذا الفن الجمالي لا يتضح مطلقاً بالرفض

---

(١) الغردوسي: كتاب الملوك، Paris, Maisonneuve 1976



أو بالحيل كالانشغال بآلة التفاف حول محذورات القرآن أو الحديث « وإنما بالتعبير عن رؤية للعالم تنبع من عقيدة الإسلام الأساسية .

فإذا كانت الصحور، أحياناً، نبدو متدفقة كالأمواج، فذلك لأن القرآن، إذ يعلمنا النظر للأمور من وجهة النظر الأبدية وأن نقيس هذا المدى السرمدي التغيرات والحركات الممكن إدراكها في مستوى حياة بشرية، يدعونا إلى أن « نحذر وإلا نغتر برسوخ الحال ». أفلا تعلمنا الجيولوجيا أننا إذا قلّصنا في ثوان قليلة، ملايين السنين من تكون التمرجات ومن الجرافات القشرة الأرضية فإن سلاسل الجبال سوف تتفكّر وتختف كأمواج المحيط؟ وإذا كانت الشخصيات والأشجار أو البيوت في المسكنات في الفن الإسلامي ليس لها بروز وتحسيم أو ظلال وذلك لأنه ليس لعنق الحيز والأشياء من معنى إلا بالنسبة لنظرنا المحدود والجزئي كأفراد مقسمين ولكن ليس له من معنى من وجهة نظر الله الذي ليست ظواهره المرئية إلا تجليات. وإذا كانت الألوان تبدو كيفية أو اعتباطية، مظهرية الجمل أو ورق الشجر وردية أو زرقاء فلأن تلوين الشيء البومي ليس إلا نسبياً بالنظر إلى ايقاع الأيام والليالي وتواليها من أعالي الشمس، في انظارنا الإنسانية، ولكن في نظر الله، إن نور الأشياء وحرارتها، في أبديتها، تصدر من داخلها نفسها، كما في زجاجيات الكاتدرائيات، لديها، وإن عالم الرسم، إذ يبذل جهده في إظهار الحقيقة « بذاتها » ولذاتها وليس « من أجلنا »، يقدم لنا العالم، ليس على ضوء الشمس ونور أعيننا وإنما بنور الله .

هذه الدنيا، التي يبذل الرسام جهده ليعطينا بواسطتها رؤية إلهية لا بشرية، لا علاقة مشتركة لها، بشيء، بآلة « تجريد » في فن الرسم العربي. فإن التجريد الذي أدخل إلى بلادنا منذ ثلاثة أرباع القرن على يد ديلاوني Delaunay وكاندنسكي Kandinsky وموندريان Mondrian، حتى وإن كان يميل إلى إعادة ادخال « العنصر الروحي في الفن » (مثل كاندنسكي أو مثل موندريان)، وحتى إذا استوحى، قبل هذه التحربة، من مانيه Manet

إلى غوغان Gauguin من فنون الرسم غير الغربية (من الفن الياباني أو من الجدرانيات في مصر الفرعونية)؛ كما فعل ماتيس Matisse وكلي Klee ، بصورة واعية، من الفن الإسلامي الذي اطلعاً على فن الرسم الخاص به في معرض مبونيج عام ١٩١٠ وحيث عثرا على اثبات لتأملاتها التشكيلية)، فن الرسم الغربي، تتحوله عن الـ «محاكاة» ليس له على الإطلاق نفس «برنامج» الفن الإسلامي، إن المقصود، في العرب تارة الهروب، الانعتاق («التحول عن عالم لا روح للحقيقة فيه» كما يقول أحدهم) لكي لا يرى إلا اشكالاً والواناً «في نظام ما متناصفة» كما كان يقول ديس، وتارة «إسقاط العالم الداخلي» المعرق في الفردانية، وتارة أخرى إدراك الحقيقة الواقعة في مستوى معين من العمق، إلا أن أياً من هذه الانشعالات لم يكن ينظر في ساحة اهتمام الفن الإسلامي: لس المقصود فيه هو الهروب من الحقيقة ولكن على العكس الإيحاء بالحقيقة الواقعية الوحيدة الحقيقية، السامية؛ وليس المقصود إسقاطاً فردانياً إذ أن حقيقة الواحد الأحد لا تعيش إلا في الجماعة، في الأمة، وليس المقصود بلوغ «مستوى» من الحقيقة، وإغا استدعاء الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن أن «تُذكر» انطلاقاً من الإدراك الحسيّ اليومي؛ المقصود فحسب، لدى الفنان المسلم، بعكس جوهرى، أن يكون شاهداً على وجود الله.

هذا التوحيد بين الإلهام الديني وفن حال الأسلوب والتقنيات التي تبنيها يجمع على هذا الفن سحره الخاص.

يُبتلى روعة طلسمه عندما يُقْجَم عَصراً غريباً فيه بالقوة. فهناك مثلاً على ذلك أخذان بأثرهما على نحو خاص، أحدهما جامع قرطبة عندما شوّه شارلكان (شارل الخامس) عام ١٥٢٦ بتحويل جزء منه إلى كاتدرائية والآخر هو الحمراء في غرناطة حيث عمل هذا الجندي المترق نفسه على بناء قصر مظلم، غاية في السجاجة، يذكر قناؤه المركزي بأعمدته الرمادية، بقصص دائري، صالح لمبارزات الجلادين العالقة، في وسط الحدائق والقصور الرشيق في الحمراء.

لم تكن الحمراء إلا آخر فسيلة في شجرة العن الإسلامي بالأندلس ولكن فيها ما زالت تحيا الـ «أناقة» بمعناها المزدوح من الحضور الإلهي والأناقة القصوى.

إن الحضور الدائم للعصر الإلهي لم يكن فحسب تلك الـ «لارمة»: «لا حول ولا قوة إلا بالله» المتكررة في كتابات ألف لون، وحضوره في الذكر الدائم المستمر للنحس، بالجموعة اللامتناهية من الأشكال الرمزية التي تتوضح بها الايقاعات الجوهرية للكون.

فكل قبة من قباب القاعات الكبرى بطُرُزها المختلفة هي الرمز الكوفي لمدينة سماوية. في قاعة الشقيقتين تعمل النطعيات الصدفية الشهاء على لألة النور بشرارات ألقة لا متناهية في القبة، فيعيش المرء تحت سماء زاهرة بالسجوم. وفي صحن دار الريحان الشامي ترى الأعمدة الهيفاء تتخايل متمايلة في حوض الماء الرئيسي فيعكس الماء خيالاتها على عُصَبَات الحوائط كما لو كانت الحقيقة تبرز ازدواجية جمالها الأبدي من الحجر وجمال النور الهارب. وفي باحة الأسود، وهي بارتينون Parthenon معكوس، فالكاملة أصبحت فارغة والحجر يطوق الحيز المفتوح من صحن الدار، وهو فراغ هوائي يرتكر إلى حديقة شبيهة بسجادة فارسية، محاطة بانهار الجبة الأربعة الموصوفة في التوراة والقرآن، والأعمدة، التي تسند سقف أروقة صحن الدار الجانبية عمساتها الحجرية المدهلة التي تؤمن الانتقال من حر الشمس إلى الظل بتنظيم متدرج أكثر فأكثر نحو تلاشي النور، فما من شيء، هاء في المتوافقات اللامتناهية بين النور والظل لا يبدو كائناً بدقة ما يجب أن يكون: فإننا نُنْقَلُ إلى حيز آخر وإلى زمن آخر يصعب بناؤه وإيقاعه في اتفاق مع عالم آخر وحياة أخرى متميزة وأكثر سمواً. فإن هندسة معماريه كهذه الهندسة هي كما كتب أوليج غرابار Oleg Grabar: «نقل بصري لرؤية العقيدة الإسلامية الكونية».<sup>(١)</sup>

(١) Oleg Grabar: L'Alhambra, formes et valeurs, Madrid, Alianza Editorial 1980.

وعلى هذه القصيدة من الحجر تنتشر، بصفة عامة بأحرف « موجزة »،  
قصيدة ابن زمرك (١٣٣٣ - ١٣٩٢)، شاعر البلاط الذي لم يكن في وسع  
رثائه للأمير الحاكم وتعداد مناقبه المبالغ فيها أن تسي القارئ ما فيها من  
أنافة جاءت بصاف لأنافة الحجر ورونقه. فقد شبه الحمراء بما لا يخفى من  
الحذقة اللفظية، بالمعروس الشابة لشيخ يرصع الشعر الأبيض جبينه كما  
ترسع الثلوج الأبدية جبال سيرايايادا اللاتحة في الأفق: « إن آسايكا  
تاج يزين جبين عرناطة حيث ترصعه الكواكب والحمراء لؤلؤة في هذا  
الجبين ».

يخس المسافر الذي يرى هذه الأعمدة « المزدانة بالأنوار »، هذه  
الرياض بورودها الموشحة بالأشعة تحت ضوء القمر، كأنها تبسط مرآة إلى  
النجوم، هذا التأرجح المبهم بين الواقع وتجلياته وظهوره، حتى إذا لم  
يستطع حل رموز هذه الأشعار أو قراءة خطها ولا المشاركة في العقيدة التي  
توحي بعها، فإنه يعاني الشعور بأنه أسير سحر الحب الذي يضع الحمراء  
بين عالمين، تتراقص في الفضاء بين الأرض والسماء وتنقل لنا الرسالة المثلى  
للفن الإسلامي: رسالة إيمان في توحيد عالم لا يمكن للامرئ فيه أن تُفك  
مفالقه إلا بـ « آيات » المرئي دون أن تُنتقص فيه.

★ ★ ★

## الشعر البشير أو شعر الاستشراق

إن الأدب الإسلامي الذي كان، أساساً، شعراً حتى القرن العشرين، هو في صدقه نفسه، شعر تمويلي، قرآني.

ما يهمنا هنا ليس قط تاريخ هذا الأدب بل معناه وما لم يكف عن الإسهام به منذ أكثر من عشرة قرون وما سوف يقدمه في ازدهاراته الجديدة في القرن العشرين لابتكار المستقبل.

لا شك في أن المرء يجد غالباً في « الشعر الجاهلي ». من المعلقة (وهي شعر البدو من بلاد العرب الممتد حتى القرن السابع والذي كان أساساً يروى شفاهاً قبل أن يُدون في العصر الإسلامي) نفس الموضوعات والأسلوب، في الشعر الإسلامي اللاحق: اشعار الحب، حياة الجماعة المسلحة ومدحهم الملحمي، شعر الصحراء ولكن بصيغة خاصة الرابطة الثابتة بين الصحراء والسماء ومفارقة الديار الدائم وترحال البدوي الأبدي<sup>(١)</sup>. وفي تبدله الديني يصبح هذا الديالكتيك الأساسي هو ديالكتيك التوحيد الإلهي الأبدي والتنوع اللانهائي للـ « آيات » التي يتضح من خلالها هذا التوحيد في الطبيعة والتاريخ، في داخلية الإنسان وفي كلامه،

---

(١) سليمان رعدور في الطبعة العرسية. Silmane Zeghidour: La source Lumineuse, La poésie arabe moderne entre L'Islam et L'occident Ed Karthala 1982.

فالإسلام، الذي يحمل « بذور تغيير جذري على مستوى الإنسانية »<sup>(١)</sup>.  
قد أعطى لما سوف يكون التيار السائد على نطاق واسع جداً في هذا الشعر،  
العقيدة التنبؤية التي لا تكف أبداً عن إلهامه.

واليوم، في ازهار الشعر العربي الإسلامي المعحر، ينتقل على مستوى  
عصرنا، ومستوى قلقه وهمومه وأماله، اتجاه الشعر النبوي نفسه.

وما لا شك فيه أنه كانت هناك ماهل أخرى استقى منها هذا الشعر:  
فمنذ فجر الخلافة العباسية الرائع عنى واحد من أكبر شعراء العرب، أبو  
نُواس (٧٥٧ - ٨١٥)، فرحة الحياة في ذلك البلاط المتألق في بغداد الذي  
كان في آن واحد زينته وفضيخته: تغنى بالخمرة ونسوتها، بالحب وخاصة  
حب الغلمان ولكن كذلك بحب النساء وبالصيد. هذا الشاعر الشبيه  
بعرانسوا فيون François Villon الفرنسي يُصنّف خارج التيار الرئيسي  
للشعر الإسلامي. وهذا ينطبق من جهة أخرى على عمر الحيام<sup>(٢)</sup> (المتوفي  
عام ١١٣٢) الذي اشتهر في وطنه إيران مدة طويلة بأنه رياضي أكثر من  
شهرته كشاعر. وكان أقرب إلى الصوفيين الذين تأمل كتاباتهم كثيراً وأعجب  
بها، إلا أنه ابتعد عنهم بمعزل بالخمرة « التي تعتبر المشوة بها كناية عن  
الوجد الإلهي » أقل من ابتعاده بريشته وتشاؤمه الذي أطار، على وجه  
الدقة، شهرته في الغرب، في القرن التاسع عشر بعد أن ترجم له إدوارد  
فيتزجيرالد Edward Fitzgerald :

« أنا رعيم وواد الحانة

أنا المتمرد على القانون

أنا الذي، ليالي طويلة، ارشف حرة صافية

أشكو لله ألام المواد الدامي »<sup>(٣)</sup>

(١) المصدر السابق

(٢) من الممكن اليوم قراءة شعر أبي نواس بالمرسية، فقد ترجمها قاسمات عوتيل بعنوان،

Le vin, Le vent, La vie الخمر، الريح، الحياة، طبعة سدهاد - باريس ١٩٧٩.

(٣) عمر الحيام، الرباعيات: Les quatrains ترجمة Edward Fitzgerald منشورات سيجر

Seghers ١٩٦٥

قس على ذلك السفس الملحمي لدى الفردوسي (٩٣٤ - ١٠٢٠) الذي وهو يتابع محاولات رواد عديدين كتب في مؤلفه كتاب الملوك<sup>(١)</sup> تاريخاً اسطورياً لإيران مند بشاة العالم إلى الفتح العربي تتخلله لحاح غنائية أو تعليمية تعبر عن روح الشعب تمام التعبير. لقد فتنت آثاره الرومطقين الفرنسيين: رأى لامرتين في كتابه: سقوط ملاك، في روستن، الشخصية الرئيسية في ملحمة المردوسي، النموذج الخالد للمطل: «لهم أكثر من ملوك إذ أن الملوك لا يسودون إلا على رمس وهؤلاء الأبطال يسودون المستقل»؛ ويذكر فيكتور هوجو في أساطير القرون، وعلى نحو حرافي هو الآخر، بما لقيه المردوسي من إشراق وما صادفه من مصائب في شرق حالم.

ولكن عهد الشعر الإسلامي الكلاسيكي من التاسع إلى الخامس عشر كانت الصوفية في جوهرها شعر الإسلام؛ وسهلها هو القرآن.

قال الشبلي: «التصوف هو من لا يرى في العالمين: عالم السماء وعالم الأرض، شيئاً غير الله»، وجاء في القرآن: «سبحهم أياتنا في الآفاق وفي أنفسهم...» (سورة فصلت ٥٣) وبحسب الصوفي بلسان محمود الشابستاري (المتوفى عام ١٣٢٠): «أقرأ كتابي الله: كتاب نفسك وكتاب السماوات»<sup>(٢)</sup>.

فما من قصيدة شعر إسلامية قط لا نسمع فيها صدى للمراى أو استذكاراً له. قبل كل شيء في الموضوع الأعظم: «.. فأياها تولوا فثم وجه الله...» (سورة آل عمران ١١٥). «ويسبح الرعد بحمده». (سورة الرعد ١٣). «ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرها وظلالهم بالغدو والآصال» (سورة الرعد ١٥). «ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات» (سورة المور ٤١).

كان النبي يقول إن الأرض بأكملها هي مسجد تمكن الصلاة فيه، أما الشاعر فيكتشف فيها الصلاة الكونية. وقد كان جلال الدين الرومي

(١) المردوسي، كتاب الملوك، ذكر سابقاً

(٢) لامرتين سقوط ملاك A. de Lamartine: La chute d'un ange, Paris, Droz 1954

(١٢٠٧ - ١٢٧٣) (١) أعظم شعراء الصوفية مؤسس الطريقة المولوية (الدرأويش - الدواوين)، فكتب، مشيراً إلى زوبعة رقصهم الذي يمثل الدوران الكوني للكواكب:

« أرى المياه التي تنفجر من ينابيعها .. واعصان الأشجار التي تتراقص تراقص جماعة النائمين والأوراق التي تصفق بأيديها تصفيق شعراء العرف والغناء » قال « معنى » هو الحقيقة اللامرئية للطواهر المرئية وإذا يرى الشاعر الصوفي فيها تحفبات، رؤى فيما وراء الطواهر، آيات، رموزاً، وجداً، حياً إلهياً، فإنه يغني، في كل بيت من الشعر، بدء الجهر العقيدة الدينية الإسلامية (الشهادة): « لا إله إلا الله ».

وكتب الجامي (١٤١٤ - ١٤٩٢) آخر الشعراء الكلاسيكيين الكبار: « الكون هو التعبير الخارجي والمرئي للحقيقة أما الحقيقة فهي الحقيقة الداخلية واللامرئية للكون. » (٢)

ومهمة الشاعر الأولى هي هذا الاستشراق التسبوي:

« نحن كالقيثارة، الحاناً تصدر منك ..

نحن أسود مرسومة على أعلام

ونفسك الخفي يثرتنا على العالم. » (٣)

واللامرئي لا يمكن أن يظهر نفسه بواسطة الحواس ولا أن يتضح بالأفكار. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بالك « إشارة إليه » بواسطة القصيدة وبرموزه. وما الشعر إلا تزيين للعقيدة: أنه لغتها التي لا لغة غيرها.

لذلك فإن جميع كتب الوحي هي قصائد، واللاهوت، بمعناه الحقيقي،

---

(١) حلال الدين الرومي: بقلم محمود شابستاري Mahmoud shabestari: La Rose des mystères

(٢) يمكن قراءة أعظم أنصار الرومي باللغة الفرنسية اليوم ترجمة: Eva de vitray - Meyerovitch، غنائيات صوفية و Le livre de dedans Paris, sindbad

وفي الإنجليزية ترجمة بيكلون، جامعة كامبردج

(٣) ايما ستراي تايرد منشئ



اللاهوت الذي يتكلم عن الله ، لا يمكن أن يكون إلا «شعرياً» ، إذ أن ما يدق عن الوصف لا يمكن تقليصه إلى معاهيم ولا إلى أسباب فلما بالك إلى ما يمكن رؤيته .

« أخمى الله البحر وأظهر الزبد ، وأخمى الريح وأظهر الغبار  
كيف يكون في وسع الغبار أن يرتفع من نفسه ؟  
ومع ذلك فإنك ترى العمار ولا ترى الريح .  
كيف يستطيع الرد أن يتحرك من دون البحر ، إلا أنك ترى الزبد  
ولا ترى البحر

إن السحرة يقيسون ، أمام التحار ، أشعة القمر فيدفع لهم ذهب ...  
فهذا العالم هو ساحر ولحن التحار يشتري منه اشعة القمر ... » (١)  
وبعد قرنين يُسهم الحامي بهذا الرد :

« منذ الأزل ، كشف الحبيب جماله في وحدة الغيب  
فلما من عين غير عينه رأت الكون  
كل شيء كان واحداً واحداً ..

إن فلك السماء الشاسع والحركات اللامتناهية لكوكبها  
كانت محتواة في نقطة واحدة ومخفية فيها ،  
وكانت الخليقة مخلدة إلى سبات اللاوجود ،  
كطفل قبل أن تدب فيه أول نسمة من نسائم حياته ..  
ثم رغب الحبيب في مرآة أخرى .. وان تتجلى كل  
صفة من صفاته الأزلية في شكل مختلف

حينئذٍ خلق الأرض المحضوَّضة من الزمان والمكان وبستان العالم الذي  
يهب الحياة ..  
وفي كل مرة ينصّر الجمال وردة خدّ ، فإن الحب يوقد لهذه الشعلة  
مصباحه ..

---

(١) الرومي : الصدر السابق

وفي كل مرة يمشش الجبال في الضعائر السوداء ، يأتي الحب فإذا قلب  
يصبح أسيراً في شراكها . »

يعبر غوته في مؤلفة الديوان الغربي - الشرقي ، بقصيدته « العود  
الأبدي » عن هذه الحركة المردوحة لخلق الكثرة والتعدد في الكون انطلاقاً  
من الواحد الأحد والعودة إلى الوحدة بالحب ، انطلاقاً من أمل الصوفيين :

العالم ، في وحدته الأولى  
كان يستكين في أبدية الله  
فخلق الله الرمس بأن قرر للعالم أن يكون  
عبدئذ انطلقت صرخة ألم عندما الكون  
انقسم على نفسه إلى حقائق عديدة  
الضوء انتشر وغياهب الظلام استحوذت عليه بذعر  
جميع العناصر انفصلت وهربت  
كل عنصر اندفع نحو المضطربات المعيدة  
ساجدا وراء حلمه الوحشي ،  
مختفياً فجأة ، دون رغبة ، وراء سور الصمت .  
هذا الكون ، كان بلا حياة ولا حب  
والله ألقى بمسه وحيداً لأول مرة  
فاشفق من هذا العذاب من الموت  
عبدئذ خلق المحر .

الذي نشأت منه لعبة الألوان الشادية المتلاثلة .  
عبدئذ استطاعت العناصر التي انفصلت أن ترعب بعضها ببعض  
من جديد وأن تتحاب  
فاعطت من جديد رجفة حب طويلة الحياة للكون  
وراحت العناصر المشتتة يسعى بعضها إلى بعض .  
الجوهر الفرد استدار نحو الجوهر الفرد .  
والروح نحو الروح التي تحب

بالرغبة الجامعة لمعانقة الآخر، لصمه كمقطع ضروري لذاته، فلم يعد على الله أن يخلق الكون.

إننا نحن، من الآن فصاعداً الذين سبخلقونه  
ذلك وفقاً لهذا القانون العام يارليحا، كنت عند المحر محدياً نحو  
شمتيك

والليل المرصع بالبحوم مهر بأحسامه الأثف من الذهب، اتحادنا  
إننا نحن الاثنين صورة هذا القانون في العالم  
وحتى إذا قيل مرة أخرى للعالم: كن! ليكون  
فليس في وسع أي شيء بعد الآن أن يفصلنا. (١)  
وعندما كتب أندريه جيد الأغذية الأرضية ووضع كتابه تحت حماية  
الشاعر الفارسي حافظ (١٣١٩ - ١٣٨٩) فقد بداه بملامة للرؤية  
الإسلامية للعالم:

« يا ناتانائيل! لا تأمل أن تجد الله في غير كل مكان

كل مخلوق يدل على الله وما من واحد منها يم عنه

« حينما يتوقف نظرتنا عند هذا المخلوق فإن هذا المخلوق يحولنا عن  
الله. » (٢) أنه ما سبق لمريد الدين العطار (١١٤٠ - ١٢٣٠) ان ذكر به في  
منطق الطير حيث قال:

« ما العالم إلا ظلم . الله هو كل شيء والأشياء التي يمكن أن تراها  
ليست سوى علامة عليه ولعة له . اعلم أن العالم المرئي والعالم اللامرئي هما هو  
نفسه . ليس ثمة إلا هو وما هو موجود، إنه هو . ولكن العيون عمياء وإن  
كان العالم مصاء بشمس باهرة . فإذا توصلت إلى ادراكه فقدت الحكمة؛  
وإذا رأيته تماماً فقدت نفسك » (٣).

(١) Goethe. *Divan occidental. - Oriental*, Paris, Aubier - Montaigne, 1970, p. 219

(٢) Andre Gide *Les Nourritures Terrestres*, Paris, Gallimard, 1921, p17

(٣) مريد الدين العطار السبزواري منطق الطير (عن الترجمة المرسية)

إن موهبة الشعر الإسلامي الأولى هي في أن نجعلنا واعين لاستناء  
الإنساني في حياتنا الخاصة:

« ما الذي يشهد على وجود عالم آخر ؟

التحول ، نحو الماضي ،

اليوم الجديد ، المساء الجديد ، الحديقة الجديدة ، الشرك الجديد ،

لكل لحظة جديدة فكرة جديدة ، فرح جديد ، ثراء جديد . » (١)

هذه البقطة التي يدعونا إليها شعر الصوفيين تقتصبها بكران الأنا  
الصغيرة ، المحبة لذاتها .

قال الرسول : « اميتوا أنفسكم قبل أن تموتوا » إذ أن تمحيذ « أنا »  
المخلوق هو شرك ووثنية . فإله لم يجعل للشرك قلمين في صدورهم . فليس  
للإنسان إلا قلب واحد لحب الآخر ولحب الله .

يسطر على شعر الصوفيين باكملة ويلهمه موضوعان وثقا الصلة  
أحدهما بالآخر : ليس من الممكن اكتشاف وجودنا الحقيقي بدون الانفصال  
قبل كل شيء ، عن الذات ؛ وهذا العناء أو الإفناء للذات هو الشرط الأولي  
والثابت للترقي الروحي ، والحب - حب المحبوب وحب الله - هو القوة  
العليا التي تجعل هذا الاقتلاع للذات ممكناً ، التي تتيح لنا أن نتجاوز  
الحدود ، الأنانيات ، تشبجات الـ « أنا » الصغيرة .

قال إبليس لأبي سعيد الصوفي : « إذا نطق بكلمة « أنا » أصبحت  
شبهاً لي » .

هذه الحركة المزدوجة من التجرد من الذات ومن الحب التي تقربنا من  
موجودنا الحقيقي ومن الله تبلع أحد أسمى أشكالها في الملحمة الصوفية  
ورحلة الشوق في كتاب منطق الطير عند فريد الدين المصطفى « المتوفى عام  
١٢٣٠ » .

تذكرنا هذه الملحمة برحلتنا في الـ « بحث عن Gna » الكأس السحرية

---

(١) الرومي ، المصدر السابق

التي تلقى فيها جوزيف دارميائي J. D'Armathie دم المسيح، فهذه « الحركة » وهذا « البحث » منهلها أسطورة ايرانية، الـ Graal فيها هو « كأس جشيد ». في كأس هذا الملك الخرافي كان مركزاً نور العالم كله، ماض وحاضراً ومستقبلاً تاريخ الأرض والبشر بأكمله. وكان دور الفرسان، كما بالنسبة للـ Graal هو اكتشاف هذا الكأس السحري والحصول عليه، ليس بحسب آثارهم الحربية ولكن بإيمانهم وطهارتهم.

وقد تصدى روزبهان الشيرازي لذلك على النحو التالي:

« في طلب كأس جشيد جست العالم.

لم أعرف الراحة يوماً. ولم أتم ليلة واحدة.

ولكن عندما سمعت من المعلم وصف كأس جشيد

اشتاق قلبي طيلة سنوات كأس جشيد

لكه كان ينطوي، بداخله، على ما كان يبحث عنه في مكان

آخر. »<sup>(١)</sup>.

هذه الرحلة التي يقوم بها الإنسان باتجاه الله، ماراً بكران الذات،

عرضها المطار بحكمته الرمزية: سطق الطير:

جميع طيور العالم، المعروف منها والمجهول على حد سواء، اجتمعت

للذهاب في طلب ملكها السيمورغ، وهو طير أسطوري، يُرسم به إلى الله.

ومن خلال آلاف المحن والاختبارات من الآم ونكران للذات، وبعد اجتياز

الوديان السبعة (وادي الطلب، وادي العشق، وادي المرفة، وادي

الاستعلاء، وادي التوحيد، وادي الخيرة، وادي الفقر والغناء) وصلت إلى

نهاية عجزها.

كثيرة هي الطيور التي تهربت قبل الإنطلاق، لارتباط كل منها بهوى

جزئي: كان عذر الليل عشقه للورد والطاوس لجماليات الأرض؛ والسطر

ثملقه بالماء؛ وعذر الباز بشوقه ليد الملك التي تطعمه؛ ومالك الحزين بطيب

---

(١) الشيرازي: ياسمين العشاق، الصدر السابق.

مكانه على ساحل البحر. وهكذا قدم كل طير من هامة الطيور عذره  
الهريل، وهو عذر وثنى، إذ أن الوثنية هي عبادة ما لبس هو الكل كما لو  
كان هو الكل.

قام الهدهد، المحرك، سيد الطيور (الذي سبق، في التراث القرآني، أن  
قاد الملكة ساً إلى الملك سليمان) بتذكير الآخرين بالأسرار القديمة: إن الحب  
يصاحبه الألم وإدماء القلب وإن الحب يعشق الأمور الصعبة، ولأن الحب  
كان ماثلاً فيها فقد أحست بالشوق للقيام بهذه الرحلة. إن فكرة السيمورغ  
انتزعت من قلبها الراحة. وامتلاً قلب مئة ألف طير بحبه الوحيد واطلمت  
السماء بنشر أجبتها.

كان طريقها طويلاً وعسيراً. اقتضى بأن يموت كل طير لنفسه. فحب  
الذات هو أكبر عقبة في وجه الحب. وانكار الذات هو سر البعث والحياة  
الأبدية.

«اخشى الموت» قالت الطير. «هل الموت يمكن أن يوجد  
بالنسبة لمن يكون قلبه متحداً بالله، أجاوب الهدهد  
إن قلبي متحد به وهكذا فالزمان والمكان لم يعودا موجودين  
بالنسبة لي. إذ أن الموت هو انقسام الرمن والرمن يولد  
من تعلقنا بالأشياء التي تفسى.»<sup>(١)</sup>

فاجتازت وادي الحب، حيث: «... العشق هنا نار، والعقل دحان،  
وإذا أتى العشق يهرب العقل سريعاً.»<sup>(٢)</sup>

من جميع الطيور التي انطلقت وكانت عديدة حتى أننا لم نعد نرى  
السماء، ثلاثون منها فحسب وصلت إلى الوادي السابع: «كان يسلك الطريق  
عالم من الطيور، فلم يصل إلى هناك منها أكثر من ثلاثين طيراً. ثلاثين  
نمراً. بلا قوة، متألنين، سكارى، كسيري القلوب، زاهقي الروح، غير

(١) فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير

(٢) فريد الدين العطار النيسابوري، المصدر السابق

أصحاء الأبدان...»<sup>(١)</sup> وإلهم إذ أعطوا عندئذ كل شيء فقد أعيد إليهم كل شيء: إن مئة عالم هنا أحرقت في لحظة واحدة فرأوا آلاف الشمس وآلاف الأتقار والكواكب.

قالت الطير للحاحب المتعطرس الذي يسد في وجهها المر الأخير:  
لقد التهمت النار أرواحنا. فجاء الجواب: «كيف تستطيع الفراشه النجاة من النار بما أن النار تحلو لها لسكاها؟» أجاب الطير  
بعد هذه التضحية النهائية، أذن للطير مشاهدة وجه الملك: السيمورغ:  
«.. فلما لم يعرفوا أي شيء عن أية حال، سألوا تلك الحصرة، بلا لسان طلبوا كشف هذا السر القوي، طلبوا حلَّ «السَّخْنِيَّة» و«الإِثْنِيَّة».  
«وحاء الخطاب من تلك الحصرة، بلا لسان، أن هذه الحصرة مرآة، كالشمس.»

وإذا بهذه الطيور الثلاثين يشاهدون في انمكاس وجوههم الخاصة، وجه السيمورغ، الملك والله اللذين يجدون في طلبها. علم يكن شيئاً آخر غير أنفسهم: «رأوا أنفسهم في السيمورغ تماماً، وكان السيمورغ نفسه هو الطيور الثلاثين دائماً. كانوا إذا نظروا نحو السيمورغ، كان هذا السيمورغ هو هذا الذي في هذا المكان. وإذا نظروا إلى أنفسهم كان سيمورغهم هذا هو ذلك الآخر. وإذا انظروا إلى كليهما معاً، كان كلاهما سيمورغاً واحداً. كان هذا الواحد هو ذاك وذلك الواحد هو هذا...»

وقال لهم السيمورغ:

«إن شمس حصري هي مرآة وكل من يأتي يرى نفسه فيها يرى الجسم والروح جسماً وروحاً فيها أيضاً  
ولأنكم أتيتم إلى هنا وأنتم ثلاثون طائراً  
ظهرتم في المرآة ثلاثين  
فإن تأبوا مرة ثانية وأنتم أربعون أو خمسون طائراً

---

(١) مرید الدین العطار السابووی: المصدر السابق

فتفتحنون الحجاب عن أنفسكم...  
 ولو أنكم حلستم كثيراً لتروه لرأيتم أنفسكم...  
 كل هذه الوديان التي خلقتوها وراءكم  
 وكل هذه الرحولة التي أبداها كل منكم  
 كلكم كنتم قد مارستم الأفعال المحيية  
 وقد نتم في وادي ذات الصفة  
 ولأنكم قد بقيتم ثلاثين طائراً حيران  
 بقيتم بلا قلب ولا صبر ولا روح  
 نحن أولى جداً بالسيمورغية  
 لأننا سيمورغ حقهم الجوهر  
 عافوا فينا في صدر العر والدلال  
 حتى محدودنا ثابته في أنفسكم... (١) \*  
 كانوا هم والسيمورغ لا يشكلون إلا موجوداً واحداً  
 وأسى العطار حكيمته بالقول: «فصيت الطير في النهاية إلى الأبد في  
 السيمورغ؛ وفي العطل في الشمس والسلام...» ثم أضاف: «حتم عليك منطق  
 الطير ومعامات الطيور كما حتم على الشمس المور»  
 إننا نصل هنا إلى قيمة رسالة الإسلام العظيم حول اتحاد الواحد الأحد  
 في المتعدد واتحاد المتعدد في الواحد وحول فناء الذات في بعث الحياة  
 الأبدية.

ولسوف يؤدي هذه المهمة سعدى الشيرازي (١١٨٤ - ١٢٩١):

### الفراشة والشمع

أذكر ذات مساء لم تغمض لي فيه عين

(١) فريد الدين العطار السابوري: منطق الطير، المصدر السابق  
 (\*) لقد اعتمد المترجم السحرة العربية: تأليف أحمد ناجي القيس وهي بعنوان: عطار نامه أو  
 كتابات فريد الدين العطار السابوري وكتابه منطق الطير - مشورات جامعة بغداد.



أبي سمعت فراشة تقول لشمعه :  
أنا عاشقة فلي أن احترق ،  
أما أنت فلماذا السكاء والحرقه في العترات ؟  
فأجابت الشمعة . أي صديقتي وحببتي المسكينة !  
قد ذهب عبي شهد حبي الحلو  
وحين ولي عبي شهد الحبيب  
أخذت ناراً لحنف برأسي مثل فرهاء  
ووالت قولها ، وفي كل لحظة يحذر منها سيل الألم  
لجري على وجنتيها الصمراء .  
ومما كانت تتكلم ، المحذر سيل مؤثر من الدموع يتشثر على وجهها  
الأصفر .

فقلت لي أيتها المبرورة ، انك لا تعرفين شيئاً عن الحب  
إنك لا تعلمين لا المعايه ولا المداومه . لأنك عند أدنى اقتراب من  
الشمعة تهربين

أنت نهبين أمام كل شعله سادجه  
وأنت لها أنا حتى احترق تمام الاحتراق  
فإذا احترقت نار العشق بعض حياك  
فانظري إلي ، أنا التي احترق رأساً لقدم :  
لا تنظري لسوري يصيء المحاسن ،  
بل انظري لحلحاتي ومسيل قلبي المحترق !  
ولم تمض من الليل كثير على تلك الحال حتى أطعمتها دات وجه فاتن  
فست وهي تلعظ دحان آهاتها من الرأس .  
وهكذا بهاية العشق يا نبي !  
فطريقه - إذا أردت أن تعلم -  
هو الموت ، وإذن نحصل على السحاة بالاحتراق وجداً (١)

---

(١) سمدى التبراري ليستأن الأرهار

وفي: نشيد الناي  
 إن من يُقْتَلَع من مصدره الأول يتوق إلى استعادة زمن اتحاده.  
 انتصتوا إلى القصب الذي يروي حكايته،  
 إنه يتحسر لكونه وحيداً، مقطوعاً من أرومته:  
 « مند أن قُطِعْتُ استعار العاشقون المرقون  
 نواحيا للبحر عن شكاواهم  
 لأني بحاجة إلى قلب ممزق بالفراق  
 ليروي ألم هذا الحزين  
 أرافق العاشق المُعَد عن معشوقته  
 وأنا رفيق لكل عرلة  
 وسري ليس منفصلاً عن أنيبي  
 إنها نار الحب التي دخلت الناي  
 وحمية الحب التي نمدت إلى السبيد . »  
 كذلك سوف يتولى هذه المهمة حافظ الشيرازي (١٣١٩ - ١٣٨٩):  
 كالثمعة تحرق الروح، مصبئة في لهب الحب  
 فلنني من قلب طاهر قد ضحيت جسدي.  
 مادمت لا تكون كالمراشات، مستهلكاً  
 فانياً بالحنين إلى الكل،  
 فلن تستطيع أبداً الاعتناق  
 من ألم الحب . »

بعد مصي أربعة قرون اكتشف عوته عطمة هذا الشاعر الذي قال فيه:  
 « أي حافظ! مساواتك، أي جمون!... »\* فنقل موضوع الشمعة ليحمل منه  
 واحدة من أشهر قصائده: الموت والضرورة؛ أو مت وصر .

---

(\*) جوته - الديوان الشرقي للبولف العربي - ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية  
 للدراسات والنشر .  
 « المترجم »

أريد امتداح الحي الذي يتوق للموت في اللهب  
في ربيع ليالي الحب  
حيث تلقيت الحياة، حيث أعطيتها.  
تولتك نشوة عجيبة  
أمام اللهب الصامت  
لم تعد تنق حميماً  
في خوف الظل  
فإن رغبه جديدة نناديك  
إلى حب أرفع كثيراً  
فما من مسافة توقمك عنه.  
تطير إليه مغلوب اللب  
وأنت عشيق النور  
تحترق فيه كفراشة  
فما أنت إلا حيالا في ليل الأرض  
ما لم تفهم هذا القانون: الموت والضرورة.

هذا المعنى الإلهي للحب الإنساني كان أحد الموضوعات التي جعلت من  
الشعر الإسلامي قمة من أعلى قمم الأدب العالمي والتي أحييت التصوف  
المسيحي، من المعلم أيكهارت Maître Eckhart (المتأثر تأثراً عميقاً جداً بابن  
سيا والصوفيين) إلى القديس يوحنا الصليبي St Jean de la Croix (الذي  
تمكن من قراءة الأدب الإسلامي في ترجمته اللاتينية في جامعة سالامك)،  
وما زال صدى إلهامه العنائي العظيم يتجاوب حتى الآن لدى المتسكين،  
المتصوفين الريانيين - الفلامنكيين.

إن روائع القصص - الشعري للجرجاني الذي نظم في حوالي عام ١٠٥٠  
ويس ورامين Wis et Ramīn والنظامي (المتوفي عام ١٢٠٣) الذي نظم  
حسرو وشيرين Chosroës et Shirin والجامي في ليلي والمجنون، قد تركت،  
بصورة رائعة وفاتنة، أثارها في الأدب العربي بدءاً من تريستان وايزوت

الشبيهة شبحاً كبيراً بويس ورامي الموضوعة قبل قرن سابق، وسرعان ما نال مؤلفو تريستان وايزوت الدين استلهموا « اسطورتهم » من ويس ورامي الاستحسان على نطاق واسع حيثما نشرت في أوروبا. (١)

فمن غوتة وديوانة الغربي، الذي يذكر فيه ما يدين به لحافظ الشيراري، إلى مارسلين ديسورد- فالور Desbords - Valmore ، التي تناولت موضوع بستان الورد لسعدي الشيرازي بعد أن جردته من بعده النصوفي، ومن نوقاليس إلى هولدرن، إن الرومسية قد تغدب وهلت من شعر الشرق هذا، وما زال أراغون حتى الآن في قصته محنون إلسا Fou d'Elsa يحاكي فيها قصيدة الجامي، معترفاً بدينه للشاعر الفارسي في رؤيته للخاصة التنسوية للحب:

« يا جامي! يا جامي، أنت الذي لم أكن إلا نشيدك الممتد!

إن جال شعرك الحيء جعل مني من أنا

كان الماهية النابضة في قلب الكلام

موسيقاك العميقة كانت مصدر نغمي

وما قيمة الحب إن لم استلهمه من مدرستك.

مرآتك كانت القلب الذي يلتقط

النور ويحبله ليلى تتراءى في كل شيء

ووراءه ليل البشر يتأهب

وهذا الذي يدعو الله لسوى شعرك

فهمت بكلماتك لون الفيروز الأزرق

الذي يتغير بلمس بشرة المشوقات

قنديلك في انطفأ، فلم يعد لي أي معنى

خطوات ألي تشابكت تشابك الأيدي.

---

(١) أنظر كتاب بير غاليه: شريتان وايزوت ونموذجها الفارسي وأعمال ريكز Zenker منذ

عام ١٩١١ في ألمانيا حول: Le Dit de Trista et L'épopée de wis et Ramin

صمتاً أيتها الينابيع وأنت أيتها الحساسين لا تغردي  
آه! إذا لم يبق جامي فمن أنا حتى أظل من بعده

ان شمتي هي صمراء من الصمت وعيني غائرتان  
آه! إذا جامي لم بعد فهاذا تعني الغابات في نظري (١) .

لكن اعمق تأثير للشعر الإسلامي كان التأثير الذي مارسه الرواد المسلمون لدى « شعر الغزلي » على شعراء التروبادور في أوكسيتانيا . وهكذا في بلاط غليوم دي بواتيه (أول شعراء التروبادور العظام وجد الينيور الاكموينين) « لم تكن روح الصوفية غائبة تماماً (٢) » ، كما أنها لم تكن غائبة عن بلاط فريديريك الثاني الصقلي وهو مكان آخر لتعمل اثر الثقافة والشعر الإسلاميين اللذين ربما كان احد الماهل التي استقى منها دانتي في مؤلفاته (٣) .

عندما نشر لويجي فالتي Luigi Valli عام ١٩٢٨ كتابه ، اللغة السرية عند دانتي وه « مخلصي الحب » ، ذكر بأن الصوفيين كانوا قد عسروا ، بلعة الحب الإنساني ، عن الحب الإلهي وأن دانتي (شأن واكيم دي فلوري) ، عندما كتب في عام ١٢٩٢ ، الحياة الجديدة *Lavita nuova* كان روزيهان الشيرازي قد سبقه الى ذلك بأكثر من قرن في كتابه ياسمين العشاق وابن عربي في كتابيه : الرحلة الليلية والفتوحات المكية .

فشأ هذا التصور للحب الذي راح يدعرج مفاهيم العرب من خلال الإسلام وصوفييه وشعرائه ، هو اثار ابن داود (المولود في بغداد عام ٨٦٨) انطلاقاً من منهل مزدوج : القرآن والشعر العربي الجاهلي . كان ابن داود

(١) L. Aragon. Le fou d'Elsa, Paris, Gallimard, 1963 P 420

(٢) Ezra Pound: Au Coeur du travail poétique, Paris, P 109

(٣) اول اشارة الى مصدر دانتي الإسلامي في الكوميديا الإلهية كان في عام ١٩٠١ من قبل بلوشيه E Blochet ثم تبعه Miguel Asín Palacios في كتابه : الاخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية ثم ا كاباتون في كتابه : الكوميديا الإلهية والإسلام في مجلة تاريخ الاديان ١٩٢٠ وبعد ذلك باطبيبات دانتي بقلم ريسيه غيسون ...

(وهو نفسه ذلك الذي اضطهد الحلاج وعمل على اعدامه لانه كان يدين نظريته في « كنه العشق » التي كانت تقود من الحب الانساني الى الله). يجاهر بالقول في كتابه: الزهرة، انطلاقاً من النزعة الاسطورية في الحب العدري لدى قبيلة بني عذرة (المقيمة في وادي القرى شمال- غرب المدينة)، من ان المرء لا يمكن إلا ان يموت من الحب.

يرى الشعر « العدري » العربي في الحب ليس نزوة جسدية من الجسد ولكن نشوة إلهية<sup>(١)</sup>. فالكائن المحبوب هو « إيقونة »، معبود يوصلنا الى الحب الإلهي، بشرط أن ننحو بتقشف ثابت ومميت، من الافتتان، من الـ « امتلاك » الشيطاني للصورة؛ يجب ان نحب ونبقى طاهرين وان نموت من هذا الحب ومن تكران الذات.

ان الحب بالنسبة لدانتي الذي يرى في كل شيء، كما في القرآن « آية » على حضور الله، هو القدرة على اكتشاف الأبدى في الجبال العابرة؛ الواحد الأحد، فيما وراء كثرة الرغبات والشايطات الأرضية. فبياتريس بالنسبة له، هي، كالمسيح، دعوة لضرورة استعادة الذات والى العودة إلى الـ « واحد الأوحى الضروري ». إنها الدليل الأسمى - والمتعذر بلوغه دائماً - للارتقاء نحو الله.

لقد اتاح تأثير شعر الحب عند الصوفيين من خلال مسلمي صقلية واسبانيا، وبفضل اختلاط الصليبيين، للعرب أن يدرك، فيما وراء وحشية الأقطاع شكلاً حديداً للعلاقة بين الرجل والمرأة.

كتب ستانداال في بحثه في الحب (فصل ٥٣): « إن ما يجب البحث فيه عن السمودج وعن الموطس الحقيقي للحب هو تحت حيمة العربي - البدوي السوداء » ويضيف في الصفحة نفسها كما سبق ان قلنا: « إفتنا نحن الذين كنا همجيين برابرة باراء الشرق عندما ذهبنا اليه بمحملاتنا الصليبية معكر صموه. كذلك ندين بما في اخلاقنا من نبل لأولئك الصليبيين ولعرب اسبانيا ».

(١) لويس ماسينيون La Passion de Hallage

بجلاف مجتمع تكون المرأة فيه خاضعة لأبيها ثم للزوج الذي احتاره لها الأب فإن الـ « حب الرقيق »، حب المؤانسة، الحب الغري، هو فعل حر يتحقق بالعطاء المتبادل الحر. ولو كان يحصر في جزء صبقى جداً من المجتمع، فإن هذا التعبير ينشأ بعكس جذري للعلاقات بين الرجل والمرأة؛ تُعتبر المرأة فيه سيدة الرجل، فالشاعر أو الفارس المهدب « يسلم نفسه » لسيدة ما كشخص شديد الاحلاص لعاهله.

ان الجمال والحب، في الشعر الإسلامي بملكان القدرة على ايصالنا لمعرفة الحقيقة العليا، الى معرفة الله. هي العصور من حب المرأة الى حب الله ما يتغير ليس ما نحس بل نحن انفسنا الذين تعبنا. ذلك أن الطريق الاسهل للذهاب الى الله هو انكار الانا الانانية المغلقة على ذاتها. في الحب، نحطم هذه الأنانية التي نحسها في ذاتنا للقبول بالآخر، من أجل حبه كما هو؛ فإننا نفتح على الآخر، على كل آخر. وهذا التَّحَلِّي عن الذات هو سر الشعر الشرقي العظيم.

في المقدمة التي كتبها جوريه أورتيجا إي غاسيت لترجمة طوق الحمام لابن حزم الى الأسبانية قارن الـ « حب البدوي » لدى قبائل الصحراء، في بلاد العرب بالـ « حب الأندلسي ». فهذا كان هذا الـ « حب في بغداد » الذي كان ابن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٣) في قرطبة ناسانياً ومن أجل العرب بأكمله، رسوله، المشر به ؟ وفقاً لهذا الرائد في دراسة الأديان المقارنة الحب البشري ليس فحسب متعارضاً مع العقيدة. ولكن الجمال الجسدي كذلك هو « تحمل Theophanie، مبشر وشاهد على حضور الله »<sup>(١)</sup>.

فحب الله، في رأيه كما هو في رأي ابن داود، من وجهة النظر الإسلامية الصحيحة المتشددة، يعود الى التحميم - إلى المعيارية الإنسانية - إلى الوثنية؛ انه لا يتوافق ويكون مسجماً إلا مع ذلك الشكل من الحب عند

---

(١) هذا المؤلف الرئيسي لابن حزم قد ترجم الى الفرنسية في المراتر عام ١٩٤٩، ترجمه ليون بيرشير اما الطبعة الاقرب الى التناول الآن هي الترجمة الاساسية التي قام بها اميليو عارسا عومير، مدريد.

بي عذرة الدين يعيشون العفة التي هي تأييد مرصّي للرغبة حتى الموت:  
« الذي يحب ويبقى عفيفاً طاهراً ويموت في هذا الحب، يموت شهيداً ».

هذا الموقف يشكل تحولاً حقيقياً، إن لم يكن في الحياة (وهو امر لا  
يمكس معرفته) فعلى الأقل في الشعر الغزلي - شعر الحب، أبدأ وبخاصة لا -  
على نحو ما يجري تشبيه هذا الحب غالباً بالحب الاقلاطوني في المأدبة، أو في  
فيدر وهو حب للحب وليس حباً للآخر الغريب كليّة عن هذه الرؤية لله  
واكثر من ذلك أيضاً عن هذا الرهد والتنسك...، أبدأ لم نشهد شكلاً كهذا  
الشكل من ادراك الحب وعشه يشأ بين البشر فيغنى الشكل الإنساني.

يمكن ان يبدو معارقة، بالنسبة لمن يتمسك بالتصورات الميكانيكية  
المزيلة للعلاقات بين « قاعدة » و« بنى فوقية »، أن تلك الرؤية الجديدة  
للحب قد برزت، قد انبثقت في مرات ثلاث وفي شروط مختلفة اشد  
الاختلاف، بادىء ذي بدء لدى اكثر القبائل البدوية فقراً في البلاد  
العربية ثم في أوج سلطة الامبراطورية العباسية في بغداد وبذخها، واخيراً  
مع ابن حزم في حقبة الأزمة التي كانت الخلافة الاموية الرائعة في قرطبة  
تتطير فيها شظايا، قبل أن تصح وسواس الثقافة العربية مدة قرون  
حيث راح هذا الحب - وهو أرقى وأرهف ما تصورته الثقافة الإنسانية في  
تاريخها - يشكل للسيحيين وللحضارة العالمية اعرق تفسير للإسلام.

طيلة ما يقرب من خمسة قرون من الأضطهاد (تحت مكبس رصاص  
الهيمنة التركية ثم الإستعمار الأوروبي، الأشد اختناقاً أيضاً)، بالنسبة  
للثقافة العربية بعد ازدهارها الأخير الذي يُشار إليه بعشر الجامي وبأثر ابن  
خلدون الهائل والموسوعي، خيم السكون.

باستثناء واحد: فارس الصفويين من القرن السادس عشر الى الثامن  
عشر حيث ازدهرت اعمال بعض الفلاسفة مثل Molla sadra الى حد ما  
تلميذ الشهروردي وابن عربي وبعض رسامي المنمنات، ربما كانوا اعظم  
الرسامين، مثل هزاد (١٤٥٠ - ١٥٣٦) وسلطان محمد في مطلع القرن



السادس عشر وآغا ميراث وميرمو سافير، في منتصف السادس عشر وحتى محمد زمان (المتوفى عام ١٦٩٧).

بالنسبة للادب في العالم الإسلامي لم تتضح خطوط حركة يقطعة إلا في منتصف القرن التاسع عشر، في مصر، حيث استطاع عدد من الكتاب، النحاة، في جو من الاستقلال النسبي، من بير الامبراطورية العثمانية، ثم بالنسبة للشعر في مطلع القرن العشرين، في الولايات المتحدة الأمريكية حيث تمكن مدعو الشعر العربي المعاصر، وبخاصة جبران خليل جبران، ابو هذا الشعر كله، من العيش خارج أسار الإستعماريين الانجليز والفرنسي.

وقد تمكن الازدهار الجديد العظيم للشعر الإسلامي من التمتع والانتشار، وخاصة بعد الاستقلالات، ومن أن يجد أول بؤرة له في لبنان (قبل أن يتوصل المستعمرون القدماء والمتواطئون معهم إلى إشعال النار فيه)، ثم ينتشر بكثافة ليعيش في «ال» شتات» حيث تنقص روح الحركة الشعرية وتحديد الحياة، الفلسطينيين، الشعب - المصلوب في هذا الصف الأخير من القرن العشرين، المسمر على صليب القدس الأبدى، الشعب المتمنح عن مستقبل لأن فيه تقترن قوى الحياة لجميع مركبات السلالة الابراهيمية (يهودية ومسيحية وإسلامية) وفقاً لأسمى واجل تقاليد الإسلام الذي مد الاصل طالب وتحمل بدون تميز بكامل هذه التركة الإنسانية.

سوف لا نحاول قط هنا عرض التاريخ الأدبي للنهضة الإسلامية في القرن العشرين، بمدارسها وحركاتها وكتابتها وإغنا سنحاول فحسب استخلاص المسألة الأهم التي يطرحها، ويلقيها علينا: الشعر، أكثر صحة من التاريخ، كتاريخ داخلي للإنسان، كمشروع إنساني، معطى في عصر ما معناه بدلالة مستعمل آخذ في الشؤ.

إن جماعة الديوان، الذي أنشئ في مصر عام ١٩٢١ متأثراً بالثقافة الانجليزية قد نبذت أسلوب وموضوعات الشعر العربي التقليدي: وبسبب من استحوذ قلوب القومية الغربية على اذهان رواد هذه الحركة فاهم

راحوا يعملون على ربط الأمة ليس بالعقيدة وإنما بالارض. وإذ هم كرسوا اعتبارهم مصريين قبل ان يكونوا مسلمين فقد حققوا دون ان يريدوا ذلك حلم المحتل: تفكيك الأمة الإسلامية الى « قوميات » على غرار النموذج الذي خلقته أوروبا منذ معاهدات ويستفالي والذي انتشرت عدواه مندثري في العالم فافسدته وجعلت جميع المشاكل السياسية، في عصرنا، غير قابلة للحل. وقد انتهى الشاعر العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) النموذج الأكثر تمثيلاً لهذه الجماعة من خلال نرعة قومية ارادها علمانية وليبرالية، الى إظهار بعض التعاطف مع الايديولوجيتين الإيطالية واللامائية في الثلاثينات.<sup>(١)</sup>

اما جماعة أبوللو التي أسسها عام ١٩٣٢، الشاعر احمد زكي ابو شادي، والتي افسحت صدورها لجميع التيارات (بما فيها التيار الذي حمل العقاد نفسه). فقد اهدت، بتأثير خليل مطران الملم، الى تصور أغنى في التجديد واعتبرت ان شعراً جديداً لا يمكن ان يكون كذلك من دون جذور: فخارج الماضي وادن خارج التاريخ كيف يمكن ان يكون للشعر مستقبل؟

حاول خليل مطران القيام بالوصل، من وراء اربعة قرون مظلمة، بين التراث الإسلامي العظيم والعالم الحالي. وهكذا قادت مسائل الأدب الى تفكير عميق في الحياة التي ادخلت خليل مطران وحركته الى صميم جميع التناقضات: فظهرت جماعة أبوللو امتحاناً عظيماً في الفكر بآراء الشعر العربي وقيل كل شيء آراء الشعر الانجليزي: اوحى لهم توماس. س. ايليوت وعلى نحو خاص بالارض الياس Waste Land لعام ١٩٢١ - ١٩٢٢، بشعر عظيم وبالعالم ماض في طريق التمسح:

«ركام من الصور المهشمة تسطع عليها الشمس  
سوف اريك هلعك في حمة من غبار

---

(١) سليمان رشيد: البيع الصافي، الشعر العربي الحديث بين الإسلام والعرب. اما لا شاطره الرأي في جميع موضوعاته ولكنا سرّج إليه في كثير من صفحاتنا القادمة

وتلك الجماهير التي تدور حول نفسها ...» (١)

ولكن كيف يمكن القول بثقافة غرب مدمر، يعيش في البلاد فساداً؟ هل من الممكن، وهل صحيح أنه يمكن تمييز طريقة توسمه عن الثقافة التي تصورها؟ فهل هناك «عربان»، غرب امبريالي يضطر الى محاربته، واخر «إسباني» سحذب الى حبه، إلا أن ثقافته يمكن أن تكون تبريراً له أو حجة تدميراته الاقتصادية والسياسية؟

حتى مع هذين العربين، العرب الإستعماري والعرب الثقافي، اللذين يصحح توماس س ايليوت أو السيريالون، سقوط حضارتهما فما هو اللقاء الممكن بالنسبة لهؤلاء الشعراء المتيمين الى شرق يبحث عن حياة جديدة؟ اين هو الأمل: أي هذا الاتصال باليأس وبالتمرد أم في بحث تراث محبب ولكنه مضمور؟

كتب خليل مطران في: وردة ماتت

شبهات الطير؟ قالت وابانت	ما الذي تمنين من جوبك يا
هها محبوبة، عاشت وعانت	«نحن-آمال الصبي- كانت لنا
ملكيت بالحق، والجنة دانت	كانت الوردة في جنتنا
هَطَطْتُ عن ذلك العرش وبانت	ما لبثنا أن رأيناها وقد
إثرها أو تتلاقى حيث كانت»	فتراننا تتحرى أسداً

بأساة سعيد عقل (المولود في لبنان عام ١٩١٣) الشعرية قدموس، تظهر محاولة جديدة، من خلال أسطورة البطل الفينيقي قدموس، مؤسس مدينة صيدون (صيدا الحالية في لبنان) والذي منحت احته، أوروبا، التي اختطفها الثور بعل، اسمها لقارة أو بالاحرى الى فرع من قارة آسيا. وبذلك فإن فينيقية، في آسيا وأوروبا احتان. وهكذا سعى عقل الى توضيح الجدور المشتركة للحضارتين: حضارة الشرق وحضارة الغرب:

(١) S. Eliot Poésies, Paris, Ed. du seuil 1969, P 57, 58

« كان القدر سيد الإنسان... ثم تحدى الإنسان القدر فكان السعي.. واكتننه المحسوس.. فكان التجريد علماً وفناً. وكان ذلك في صيدون. وعبد الاولون آلهة عدة فالحقيقة عندهم غير واحدة. وفي القدس لاحت للأعين صفحة جديدة. ويرتفع صوت الحب سنة في الناس وترتفع من أسسها علاقات البشر بعضها ببعض ويضطرون الى استساط قواعد للعيش جديدة غير غزو المرء جاره وغير اتخاذ ارضه مدى حيويًا. صاحب هذا الصوت يسوع المسيح بن ارض الشرق وهذا حدث في القدس. فما عاد الانسان يجب ان يتوقف في سيره نحو المجهول. هذا هو قدره.

يجب على الإنسان ان يتقدم كالامواج التي لا تقلقها الشواطىء. وكلما اكتشف اصنافاً جديدة من الحياة يطرح على نفسه اسئلة جديدة. اصبح الفكر فعلاً. حدث هذا في انطاكية.

ثم جُبِلَ الفكر بعلم وبسياسة البشر: تأمل اليونانيون وتجربة الرومان. وإذا كان الشرق اعطى العرب ابنه فمن الطبيعي ان يأخذ من هذا الغرب وان يتلقى. وما ذلك سوى تبادل عائلي.

وراح هذا الترقى يتوج بالوصول الى مرحلة حاسمة من الرحلة. فالنبيح راح ينتشر على الكون.

هذا النبع الذي جاءت جميع تيارات النبع الاول تصب فيه هو الاسلام.

عقل اختار موطنه نار الإيمان فمهر عالم العصور الوسطى برجل الحكم.. وكان ذلك في دمشق.

وكان عليه أن يدق في القارات الثلاث، بيارقه التي لم تكف عن تلوين المعرفة طيلة عصر بكامله من تاريخ العالم

هكذا فإن هذا الشرق. نقطة انطلاق البشر، إذا كان عليه أن يذهب باتجاه اولاده فيعش ذاكرتهم ويضيء ليلهم، عليه بالمقابل ان يستقبل ابنائه وتحريبتهم التي يجب ان يجعلها تحريته، لأنها هي تحريته بما إنها بنت ابنائه.

وبين ذراعيه المفتوحتين على مداها يحتصن الشرق ممكري الغرب ويستند عليهم لا من أجل أن يتزود منهم بالأسلحة ليحارب الغرب ولكن من أجل أن يصيف إلى طوقهم قلباً كبيراً كان عمله وحيداً على مدى التاريخ يمتزج الحقد من الغرب. (١) »

لقد أسهنا كثير بايراد هذا النص لانه لأول مرة منذ ابن عربي ، يستأنف الحوار العظيم بين الحضارات: الحوار الذي يعمل على توفير الوعي للناس بتاريخهم المشترك ضد مطالبات القوميات الإقليمية ومطامعها.. . وضد الطائفيات الدينية وضد جميع المزايع والادعاءات الحمقاء بالشعب المختار وبالثقافة الأعلى.. الحوار الذي يفسح المجال للعشور، في الإسهامات العنية لكل حضارة، على الأسس لثناء شعب واحد: هو شعب الارض بأكملها.

حتى وإن كان لم يعد ذلك فإن سعيد كان ذات ينقل هذه الرؤية للإنسان الكامل الشامل. وهذا وحده جدير بالعيش الذي يعمل على السمو بقلوب البشر ورؤيتهم.

فقد شقت مأساة قدموس الطريق للإنسان، يصل التاريخ، من ديونيزوس الى المسيح. فطريق هذه الآلهة لا يندثر إلا ليحيا من جديد. منذئذ بات الموضوع الأهم، البشر بجميع أوجه المعنى- بعث الإسلام كبعث الإنسانية بأكملها- إن ملحمة الإسلام هي فترة مجيدة مشرقة في الملحمة البشرية.

هذه هي الفكرة الرئيسية التي ستحملها جامعة تموز في عام ١٩٥٤، جامعة بدر شاكر السياب (١٩٢٦-١٩٦٣)، التي تنهل من الثورات والأناجيل والقرآن، المتأصلة في أعماق القرون. فإن آثار بدر شاكر السياب هي نشيد للعودة، للتأصل في أرض فلسطين التي هي بالسنة له، الأم والروجة والمنبع...

---

(١) Saïd AKL Cadmus, Ed Beyrouth 1947

أجراس موتى في عروقي ترعش الرنين  
ميدهم في دمي حين  
اعياق صدري كالحجم يشعل العظام  
أود لو عدت اعضد المكافحين  
أشد قبصتي وأصمق القدر  
أود لو غرقت في دمي الى القرار  
لأحل العباء مع البشر  
وابعث الحياة ان موقى انتصار  
ان موقى انتصار  
عشرون عاماً مصت ، عشرون ابدية

في عام ١٩٥٤ عاد شاعر آخر هو علي أحمد سعيد يأخذ بأسطورة تموز .  
حتى انه اتخذ لنفسه اسماً عرف به مدثري هو ادونيس الإله القديم ، قائلاً :  
« أنا أدونيس ... أنا سمي ذاقى » . واصبحت مجلة شعر ، في بيروت القلب  
النابض للشعر العربي المعاصر .

كتب ادونيس : « ارضنا في الوقت الراهن المتناقضات . نبشر بالحرية  
ولا نمارسها ؛ لقد تحررنا من العبودية الخارجية لنقع في احضان عبودية  
داخلية . إن أرضنا ليست الارض الياب ، ارض الصحراء كما سمي الشاعر  
الانجليزي ت . س . ايليوت اوروبا .. وإنما أرضنا هي فوق ذلك : هباء  
وفوضى . ولكنا نلمح على الرغم من هذا ومضة تلمع .. نحن بحكم وجودنا  
حرم من المعامرة الروحية الكبرى التي تبني تاريخ الإنسان ومجده .. وإذا  
كان الشاعر سان جون بيرس قد عبر عن حالته بمبارات هيراقليطية فقال :  
« أنا اسكن البرق » فالشاعر عندما يمكن ان يقول : « أنا اسكن الرؤية » .

لقد اهتدى الشاعر من جديد الى مناهله ، الى جذوره . اقترب من واقع  
آخر . اعني من امكانيات اخرى . ففي وجه عالم النكسوقراطيين . فتح افقاً  
جديداً : افق البؤة .

أحمل هاويتي وأمشي  
أطمس الدروب التي تتساهى  
افتتح الدروب الطويلة كالهواء والتراب  
حالفاً من خطواتي أعداء لي أعداء في مستوأي  
ووسادتي الهاوية والخرائب شفيعتي  
انني الموت حقاً  
التأبين صيغي - ابحو وانتظر من يحوي  
لا شذوذ في دخاني وسحري. وهكذا أعيش في ذاكرة الهواء .  
اكشف نبرة لعصرنا وغنة

عصر يتفتت كالرمل يتلاحم كالتوتياء ، عصر السحاب المسقى قطيعاً  
والصفائح المسماة ادمعة ، عصر الخضوع والسراب ، عصر الدمية والفراغة ،  
عصر اللحظة الشرهة ، عصر الحذار لا قرار له .

ومع ذلك لا شريان عندي لهذا العصر  
انني مبغثر ولا شيء يجمعني  
اخلق شهوة كلهاث التنين  
اعيش حفيه في احضان شمس تأتي  
احتلمي بطعولة الليل تاركاً رأسي فوق ركبة الصباح  
اخرج واكتب اسفار الخروج ولا معاد ينتظرني انني نبي وشكّاك<sup>(١)</sup>.

★ ★ ★

ولكن في قلب جميع شعراء هذا القرن ، أثار فنان أحببت روح النبوة ،  
تلك النبوة التي لا تشكك بل تبشّر ، تتساءل وتدعو وتدع ، نموءة ذلك  
التراث الإسلامي الرفيع . فتلك كانت آثار جبران خليل جبران (١٨٨٣ -  
١٩٣١) . وهو العربي المسيحي الذي كان دائماً يسكر كما كتب ذلك الى

---

(١) ادوين : كتاب بهيار الدمشقي ، باريس ، سبباد ١٩٧٨

ماري هاسكل عام ١٩٢٩ أن «الطموح الأساسي لدى شرقي حقيقي هو أن يكون نبياً» .

لقد واصل السير على طريق الشعر الرؤيوي لابي عربي الذي كتب منذ ثمانية قرون يقول: «ما أوسع افاق الحلم افعيه يتجلى المستحيل ولا يكشف فيه، على وجه الدقة، غير المستحيل»<sup>(١)</sup> . اما أن جميع شعراء العرب في عصرنا يرون في جبران، الأب الروحي فهذا ينجم عن انه اعاد الى الشعر بدمه التسوي، شأنه في ذلك شأن سان- جون بيرس في أوروبا أو كازانتزاكي ووالث ويثان في الولايات المتحدة وطاقور في الهند ونبرودا في تشيلي أو محمد اقبال في باكستان

في محط «جنون» الإنسان الهائل عاش جبران وحدة الإنسان والله.. «تماماً كما كان ابي عربي يجعل من حياته حلماً ومن الحلم «حلماً في الحلم»، عاش جبران في منفاه الأمريكي، نعيماً آخر، نقياً في المنفى [...] انسان- اصل واله- زهرة وهذا وذاك كلاهما نباتاً معاً، امام وجه الشمس»<sup>(٢)</sup> . إن الرؤية، التي هي نسج الشعر تحمل في طياتها بذرة الثورة، بتمام معناها، بذرة التحول التامل للإنسان. فإن انطلاق الصوفية العظيمة تواصلت بجبران. فقد كشف، كما يرشدنا القرآن عن «آيات» الله في نفسه وفي الآفاق.

لقد كتب في مقالته نشيد الأرض: «ايتها الأرض... لقد عرفت في السهل سر حلمك وفي الاودية رصانتك وفي الصحور عزمك وفي الكهوف والمعاور صمتك العميق المكتنف بالأسرار.. انت لسان الابدية وشعاعها.. انت اوتار عود الدهور واناملها. انت فكرة الحياة ونجسدها»<sup>(٣)</sup> .

فمن لبنان جبران خليل جبران إلى باكستان محمد اقبال (١٨٧٣-١٩٣٥)

---

(١) ابي عربي الفتوحات المكية

(٢) سليمان زعدي: المصدر السابق.

(٣) جبران خليل جبران: نشيد الارض.



(١٩٣٩) فإن الإلهام التنبؤي وينمى التوصية يرى ان يكون الإنسان هو « خليفة الله على الأرض » قال اقبال، مناجيا الله:

خلقت الليل، وضعت انا المصباح  
خلقت الصلصال وضعت انا الكأس  
خلقت الغابة والحبل والصحراء  
وانا صنعت الممر والحديقة والمستان<sup>(١)</sup> .

وقد كان اقبال واعياً في اجابته على الديوان الغربي - الشرقي لغوته، عندما كتب في مؤلفه: رسالة الشرق: « أكد الديوان أن الغرب، مشتمزاً من ضعف روحانيته وبرودها يسعى الى الحرارة في كنف الشرق<sup>(٢)</sup> » .

ان مهمة الشاعر، بالنسبة لإقبال هي أن يدعو الى نقطة الشعوب الغافية. فمن جلال الدين الرومي الذي كانت الحياة بالنسبة له، من الحيوان الى الإنسان ومن الإنسان الى الله هي صعود ابدى، حتى نيشه الذي كانت موهبة الإنسان بالنسبة له، وهو يشارك في الخلق، ان يتجاوز نفسه على الدوام، فإن الشاعر هو موقظ ومنبه.

تضرب نقطة الشرق هذه في اعماق العصور. لسوف تكون نقطة جميع العوالم. ان تأمل اقبال في « جامع قرطبة » يلخص الرؤية الإسلامية للزمان واقتران العابر بالأبدى:

« ماذا تكون أيامك ولياليك، إن لم تكن  
سيد الزمن من دون نهار ومن دون ليل ..  
لك ألوان الدائم والابدي  
الأثر الذي اتقه رجل الله  
أي جامع قرطبة ان وجودك لمن الحب  
ابداً ليس في وسع المسلم ان يحتتمي إذ

(١) محمد اقبال: رسالة الشرق: باريس. المون الجميلة ١٩٥٦ .

(٢) محمد اقبال: المصدر السابق.

ان نداءاته تكشف عن سر موسى وإبراهيم  
ارضك ليست لها حدود وأفقك ليست له نهاية  
فان موجة من محره: هي دجلة والدايوب والسل<sup>(١)</sup>.

لقد كتب اقبال الذي كان يحلم بربط جميع قوى الحياة على هذه الضفة  
وتلك، بحلة واحدة، مذكراً بحلال الدين الرومي: «لقد ادار الشرق  
ابطاره نحو الله. لكنه لم ير العالم؛ اما العرب فبعد الى العالم المادي وهرب  
من الله فإن فتح العيون على هذا هو الايمان؛ ورؤية المرء نفسه من دون  
حجب فهذه هي الحياة<sup>(٢)</sup>». وهكذا عاد الإسلام والمسيحية من حديد الى  
استمرارية تاريخها ووحدة مهلهلها ومقصدها ومعناها.

من هنا يصح رميها ان العالم بعد حرب الايام الستة اكتشف الشعر  
الفلسطيني وعلى نحو أدق الشعر الجليلي، إذ إن أحد أنبل ممثلي هذا الشعر  
وهو محمود درويش (المولود عام ١٩٤١) قد ترعرع في كنف هذه الأرض  
التي عاش فيها المسيح جميع احلامه؛ وشعره الذي يكتب اليوم هو شعر  
حل «الحلحلة» وصلب المسح وآلامه. ففي قصيدة كتبها وهو في السجن  
بعنوان: «الى امي» قال:

أحن إلى خير أمي  
وقهوة أمي ولسة أمي  
وتكرر في الطفولة يوماً على صدر أمي  
وأعشق عمري لأني  
إذا مت أخجل من دمع أمي  
خديبي إذا عدت يوماً  
وشاحاً لهديك  
وغظي عظامك بعشب  
تممت من طهر كمك

(١) محمد اقبال: P 84 - 88, L'Alle de Gabriel, Paris, Albin Michel 1978.

Le Livre de L'Eternité Paris, Albin Michel

(٢) محمد اقبال: كتاب الايدية

. . لأبي فقدت الوقوف بدون صلاة بهارك  
هرمت فودي بحوم الظمولة حتى أشارك  
صفاء العصافير  
درب الرجوع لعش انتطارك<sup>(١)</sup> .

كل الشعر العربي المعاصر هو بحث عن القصيدة المحلّصة، عن القصيدة  
الفادية، مُوقِّفاً بين الله والتاريخ، بين الآونة والأندية، الواقع والحلم،  
التراث والـ «حديث» ولغد وعى على هذا الشعر أنه إذا كان التراث  
أحياناً كثيرة هو من مستوى الإجابة - وأحياناً الإجابة على أسئلة لم يعد  
أحد يطرحها على نفسه اليوم - فإن المعيدة والسوء هما من سبق السؤال .

وإذا نحن استنفنا التاريخ والسياسة فإن هذا الشعر يساعدنا على الوعي  
بأن الشرق والعرب ما هما إلا شطرين من موجود واحد وإن مهمتهما  
الأساسية هي إعداد نمسيتها لسكنى نفس المستقبل والعيش فيه . يقول لنا  
سليمان زعدور أيضاً :

« إن الحصاريتين . حصاره الشرق وحصاره العرب ، هما امواج محيط  
واحد ؛ ولقد انفصلت كل منها عن جذورها وعن نسعها وعن المحيط المتدفق  
فيها [...] فالإسلام انكرها (أنكر الحصاره العربيه) وحسب نفسها  
المدايه . وانكرت أوروبا الإسلام الذي ولدها [...] إن الشاعر العربي  
يحتوي على تراثه المسيحي [...] إلا إنه لا بد للغرب من المعرفة بأن ما بين  
مسته المسيحي وحاضره الف سنة من الإسلام ، عليه ان يدعجها ، في تاريخه ،  
ليردم الهاويه السحيقة التي يقف على حافتها صارحاً قلقه<sup>(٢)</sup> . »

لقد طرح الشعر العربي - الإسلامي المعاصر ، قبل التاريخ والسياسة ،  
مسائل التاريخ والسياسة الكبرى . انه قبل كل شيء شعر تنسوي .

★ ★ ★

---

(١) محمود درويش ، فصائد فلسطينية

(٢) سليمان زعدور - المصدر السابق



## خاتمة

إنها قضية مستقبلياً. قضية مستقبل جمع البشر. وهذا الكتاب ليس كتاباً في التاريخ، لكنه اقتراب جديد من الإسلام ومن وراء الإسلام، اقتراب من كل ما هو متعمق على تسميته بالعالم الثالث، حيث يجري التلاعب من خلاله عمير البشر.

حاولنا التصدي لموضوع الإسلام كقوة حية، ليس فحسب في ماضيه، وإنما في كل ما يستطيع أن يسهم به اليوم في ابتكار المستقبل. من أجل ادراك ذلك، المراد ألا نقف الإسلام إلى المواقف المتصلبه، وإلى التوترات والإغلاقات التي تحجب المكنى<sup>(١)</sup>.

إنما العقبة الرئيسية هي « النظرة » التي يحملها « العرب » منذ أكثر من ألف سنة عن الإسلام. في البداية كان الخوف، والخوف كما يقال ناصح سيء. هذه النظرة للإسلام يتاح لنا تحديدها وتقدير مدى ما تزال تفسد وتشوّه عليها حكماً، على ضوء مؤلفين حديثين<sup>(٢)</sup>، تختلف وجهات نظرها أشد الإحلاف.

(١) كما هي الحال في فرنسا، عجزت العزة الإلهادية القديمة عن ادراك ما في الرسالة المسيحية من خصب وتشير بالاستقل لأن المسيحية في اجتراحها لممارستها منذ ألف عام تخلط في نظر هذا الاتحاد بالكنيسة وهذه الكنيسة تحتل بفسططين وحلفائه وبالغروب الصليبية ويحاكم التفتيش، وبالسكولاستيك ويقانون فالو Falloux وبالبايا بورجا أو الحلف المقدس وبيوس الثاني عشر أو بعض الكليروس المتعلمين الذين، خوفاً من الثورة يتشبهون بجميع ردود الفعل الرجعية ضد الديمقراطية.

(٢) ادوار سعيد - Edward Said L'Orientalisme, L'Orient Créé par L'Occident, Paris, Ed du Seuil, 1980.

Maxime Rodinson La Fascination de L'Islam, Paris, Maspéro

إن الحرب الصليبية، كما يلاحظ رودنسون، قد خلقت المناسبة لإعطاء صورة بعضية عن الإسلام، إلى جمهور عريض، وهذا منذ جيبرت نوجينت de Nogent Guibert (المتوفي عام ١١٢٤). هذا الراهب الذي شكل مؤلفه من قبل بعنوانه نفسه، مجد داته (وهو *Gesta dei per Francos* الفرنسيون - الصليبيون - أدوا مهمة الله) برنامجاً كاملاً لجميع المواقف والأفكار الشوفيه اللاحقة قد حدد بكل ساطعة، مبدأ مخططة الهزلي على النحو التالي: بعد الاعتراف بأنه لم يعرف الـ «وقائع» التي يرويها إلا سماعاً، قيل عن قال، يعرض أطروحته: «يمكسأ بلا تردد أن نصم بالشر ذلك الذي تتجاوز طبيعته الشؤم كل ما يمكن قوله من شر<sup>(١)</sup>» وهذا ما هو جدير بالتوضيح.

بعد فشل الصليبيين الشامل، تولى أكبال الشوط المبشرون، رواد حركة الاستشراق، وتأثير اقتراح رامون لولّه (Ramon Lulle ١٢٣٤ - ١٣١٦) وهو راهب كاتلاي، جاب الشمال الأفريقي وغرب آسيا ووعي أهمية العربية وثقافتها في هذه الاصقاع، قرر جمع فيينا عام ١٣١٢، أحداث سلسلة من الكراسي الجامعية لتدريس اللغة العربية في جامعات باريس واكسفورد وبولونيا واثينيون وسالانك وهكذا ولدت حركة الاستشراق. ولم تكن فعلاً منزها عن الغرض بقصد البحث العلمي: بل كان المقصود هو جعل القيام بشروع تبشيري للدين المسيحي ممكناً.

وجدير بنا أن نلتم النظر هنا إلى أن الـ «استشراق»، باستثناء حالات نادرة تقريباً، سوف يلعب دوراً غامضاً، متعدد الوجوه: في خدمة الكنيسة والسياسة والاستعمار أو لصناعة «شرق» وفقاً لأمنيات ولحاجات الهيمنة الغربية. وهكذا، اقتصاراً على أشهر الأمثلة، فإن الجد الأكبر للـ «استشراق العلمي»، لبس فحسب بالنسبة لفرنسا بل بالنسبة لأوروبا كذلك (والذي عن طريقه خاصة سوف يكتشف غوته الشعر العارسي)، ألا وهو سلفتر دي ساسي (١٧٥٧ - ١٨٣٨)، أول استاذ للغة العربية في

(١) جيبرت دي نوجان. *Gesta Dei per Franco*, Livre ١. Guibert de Nogent.

مدرسة اللغات الشرقية (والتي أصبح مديراً لها عام ١٨٢٤)، والأستاذ في الكوليج دي فرانس، قد كان يارس وطبقة موازية أخرى في وزارة الشؤون الخارجية، حيث حرر<sup>(١)</sup>، كمستشار لسياسة فرنسا الشرقية، نشرات وبيانات جيش نابليون ثم نداء الجيش الفرنسي لاحتلال الجزائر في عام ١٨٣٠.

وكان ماكس مولر (١٨٢٣ - ١٩٠٠)، الأمر الهامي في اكسفورد كأستاذ للغة السسيكرتية وللدبائات الشرقية فقد كان يقوم في كامبردج بالقاء محاضرات في تدريب وإعداد الإداريين الاستعماريين للهند (١٨٨٢).

أما روث بنديكت (١٨٨٧ - ١٩٤٨)، الأستاذ في جامعة كولومبيا فقد كتب عام ١٩٤٦ أشهر مؤلفاته، السيف والاقحوان نرولاً عند رغبة مخابرات الحمرال ماك ارثر<sup>(٢)</sup> ويتمويل منها لتسهيل ضم اليابان الى مشروعات السيامة الامريكية.

هذا ال «استشراق» الذي كثيراً ما جند في خدمة المشروعات المشيرية، والإمبريالية والإستعمارية أو السياسية، في العالم الثالث، قد ساهم، على نطاق واسع، لخدمة الغربيين، في خلق تسويق علمي لأحكامهم المسقة ولطموحاتهم ومراعمهم في الهيمنة وفي النهاية لسيطرتهم بداية في صياغة اسلوب للنظر إلى «الأخرين». ليس بمحاولة التعلم منهم عقيدتهم وثقافتهم اللتين تساعدان على النظر إليهم من الداخل وإثفا على العكس، بالحكم عليهم من الخارج إنطلاقاً من معايير الغربيين الخاصة، كما لو كان مسار الحضارة العربية، هو النموذج الممكن الوحيد الذي يجب ان يتبع. وفي أحسن حالات هذا الاستشراق، كان «يعرف» ولكن من دوت ان يجب.

لقد صادر الغرب الكلي، العام.

---

(١) كما يذكر ادوار سعد في المصدر السابق

(٢) الكتاب أوصى به مكتب الاستعلامات الحرة لروث بنديكت Ruth Benedict

وإنطلاقاً من هذه المصادر اعتقد انه يُباح له تحديد مواقع الـ «آخرين» والحكم عليهم وفقاً لتاريخه الخاص وغاياته وأهدافه وقيمه.

وقلّما كان سيهم أن يُعمل على تقديم الشرق، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بالزي العربي لدى الشاعر الإيطالي لاريوست (١٤٧٤-١٥٣٣) ولدى الشاعر تاس (توركوتاسو) (١٥٤٤-١٥٩٥)، وفي تيمورلنك مارلو في مسرحته البورجوازي التبيل عام ١٦٧٠ أو أن يجادل راسين كورناي عام ١٦٧٢، في مقدمته لمسرحية باحارية فيقول: «لقد حرصت على التعبير في مسرحيتي عمّا نعرفه من اخلاق ومبادئ الاتراك الاساسية». ان الهم هو ان الحصار العربية تعتبر نفسها الوحيدة القادرة على التعبير عن العام.

وفي القرن الثامن عشر، على العكس، سعى أولئك الذين كانوا يمارضون نظام الحكم إلى تحجيمه، واخضاعه للنسبية بخلق نقيض له، انطلاقاً منه، فكأن هذا النقيض هو الـ «شرق». وهكذا لم يكن للشرق اي وجود خاص به، متميّز، بل كان موقف الرقص الذي يمكن انطلاقاً منه الحكم على هيمنة لويس الخامس عشر وأدائه. سواء أكان الامر يتعلق بالهورون Hurons من أعمال البارون دولا هوتان أو بملحق لرحلات المسيو دي بوغانفيل Supplément aux Voyages de Monsier de Baugunville لديدرو أو برسائل فارسية لمونتسكيو عام ١٧٢١. قال «شرق» في هذا كله هو بكل بساطة الجانب «الأخر» من الحقيقة الفرنسية، هو صورتها المعكوسة، هو وجهة نظرها الانتقادية. إنه دائماً، متعلق، خاضع للواقع العربي والعربي: سواء أكان نرى فيه، ما رآه بيير بيل Pierre Bayle في القاموس النقدي لعام ١٦٩٧، من خلال ترجمة أمينة لحياة محمد (ﷺ)، نموذجاً للسامح بالمقارنة مع القمع الديني في فرنسا، ام نرى ما رآه فولتير في كتابه محمد (ﷺ) عام ١٧٤١ نموذجاً للمكر الديني، في خدمة الاستبداد السياسي، فإن الإسلام (وبصورة أعم الـ «شرق») لم يُدرس في أية حالة من الحالات لداته وإنما وفقاً وتمعاً للصراعات الايديولوجية الخاصة بالغرب.



اثناء القرن التاسع عشر راح مشهد الاستشراق يتغير. فإن اجتياح بونايرت لمصر حدد علاقة جديدة للغرب بالشرق. كانت قبل كل شيء علاقة سيطرة وخدعة إذ لم يتردد بونايرت (الذي اصطحب معه قولني الذي شرت رحلته الى مصر وسوريا عام ١٨٨٧)، في التأكيد، في بيان موجه الى شعب الاسكندرية بتاريخ ٢ تموز (يوليو) ١٧٩٨، قائلاً «اننا نحن المسلمون الحقيقيون<sup>(١)</sup>» وبازدراؤه الذي كان يكنه لكل دين، أيا كان هذا الدين، سمي الى البرهان بأنه كان «يقاقل من أجل الإسلام<sup>(٢)</sup>».

ولسوف تتولد عن هذه الحملة، كأول لقاء سياسي وعسكري محسوس، للشرق بالعرب، حركة «اصلاح» إسلامية تخطط «الحدائق» بالـ «تغريب» في مصر، من جانب، ومن الجانب الأخرى أوروبا وبخاصة في فرنسا، ميل منحرف، ذوق فاسد رومانسي للـ «غريبة»، للشـيء المجلوب «مروج بصورة معقدة بمركب التنعالي لدى الغرب».

ففي مقدمته لمؤلفه: شرقيات، الصادر عام ١٨٢٩، يُبدي فيكتور هوجو ابتهاجه قائلاً: «إن الدراسات الشرقية لم تتوغل في التعمق الى هذا الحد أبداً. ففي عصر لويس الرابع عشر كان الناس هيلسين اما الآن فهم مستشرقون [...] ابداً لم يُحشد هذا القدر من العقول في ان واحد للتشحر في هذا العمق العظيم من آسيا». الامر الذي لم يبعه مع ذلك من ان يتحيل شرقاً من شتات الاصناف الرحيفة.

وقلنا رأى فيه شاتوبريان، في كتابه رحلة من باريس إلى القدس (١٨١٩)، شيئاً آخر، إن لم يكن هذا الشيء هو ذات شاتوبريان نفسه. ولسوف يقول ستانداال فيه، في هذا الصدد: «اني لم أجد شيئاً ابداً مثل هذه الأنانية والرجسية يفوح منها هذا القدر من العموية»، الأمر

(١) انظر ادوار سعيد المصدر السابق.

(٢) بعد عام، في اطار الكفاح ضد الانجليز نفسه ارسل نداء الى اليهود يمكن غراءته في المونيتور عدد ٢٢ مايو (أيار) ١٧٩٩ جاء فيه «وجه قائلون بونايرت نداء الى جميع يهود آسيا وأفريقيا والعالم لكي يتحدوا تحت رايته لإعادة خلق اورشليم القديمة».

الذي يبع شاتوبريان وريث العا سة من الأحكام المسفة، من أن يكتب  
بصدد الحروب الصليبية: «كان المقصود، ليس فحسب، تخلص القبر  
المقدس، وإنما كذلك أن نعرف من كان يحب عليه ان يسولي عليه على  
الأرض- التي هو فيها- أما دوو عبادة عملت لدى المحدثين على احياء  
شعائر تقدير الفكر القديم وعلى إلغاء العبودية [...] أما الحرية فإنهم  
يجهلونها؛ وأما الملكيات فليس لديهم منها قط؛ فالقوة هي إلههم<sup>(١)</sup>».

أما لامارتين في كتابه رحلة الى الشرق (١٨٣٣) فقد كانت له حطته  
من قبل: «في حال سقوط الامبراطورية العثمانية سوف تأخذ كل واحدة من  
القوى الأوروبية، تحت حمايتها، الجزء الذي تخصصه لها منها شروط المؤتمر  
[...] وهذا النوع من الإقطاعية من السيادة المطلقة، [...] المكرسة كحق  
أوروبي، سوف يكون قوامها حق احتلال ذلك الجزء من الأرض او من  
السواحل لكي نقام عليها إما مدن حرة، او مستعمرات اوروبية واما  
مواقيع وأما أساكن تجارية [...] وما هذا سوى وصاية مسلحة وتمويصة  
سوف تمارسها كل قوة تحت حمايتها».

حتى جيراردي نرفال العظيم لم يجد شيئاً آخر في الشرق عام ١٨٤٢ -  
١٨٤٣ إلا الفراغ والقليل من المعرفة التي نقلها حرفياً، كلمة كلمة عن  
المشرق الانجليزي لين Lane وفيما عدا ذكرياته عن موسم من القاهرة من  
١٨٤٩ - ١٨٥١ عزاً فلوبير لنفسه مهمة بعث الشرق من هلوساته في روايته  
سالا ميو. انه دائماً الشرق المخلوق من جديد، المصنوع من قبل الغرب الذي  
يعتقد أحياً بأنه مدعو بأن ثمة نداء باطني يدعوه إلى إحيائه  
ثابة، على غرار ما فعل لورانس العرب، المثير للسخرية، إذ كتب دون ان  
يصحك مما يكتب: «كنت اقصد الى العمل على تشكيل امة جديدة [...] على  
إعطاء عشرين مليوناً من الساميين الأسس التي يسون عليها قصراً في  
اسبانيا من أفكارهم القومية [...] ان جميع ولايات الامبراطورية العثمانية

(١) F. R. de Chateaubriand. œuvres Romanesques et Voyages, Paris Gallimard

1969, 1 11 P 1011 - 1069

لم يكن تساوي في نظري موت الخليزي واحد . وإذا كنت قد أعدت للشرق قليلاً من الكبرياء ، هدفاً ، مثلاً أعلى [...] فإنني قد كُفِّت أهاليه مع النمط الحديد من الحكم الذي ستسبب الاجناس المسيطرة فيه (كذا) انجازاتها العظيمة<sup>(١)</sup> .

إن محاولة فهم الإسلام قد حوت فحسب في ألمانيا التي لم تستعمر بلاداً مسلمة كالمجترات وفرنسا . ومن هيردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) الذي اعترف بأن العرب هم « اساقدة أوروبا » الى فريدريك شلحل ، الذي ذكر منذ عام ١٨٠٠ بتحالف الفتن الغوطي والشرقي ضد الفن الكلاسيكي ، ومرواً بغوته ، بصورة خاصة ، الذي كتب منذ عام ١٧٧٤ قصيدة في تمجيد محمد (ﷺ) ، لكي يدعو عام ١٨١٩ في ديوانه الشرقي - الغربي ، إلى « هجرة » نحو الشرق لتسهل منه شباباً جديداً ، قد جرت المحاولة لاكتشاف وجه الإسلام الموصي المتميز .

إن غوته قد رأى في الإسلام ، على الرغم من إنكاره فيه إستراحة الله في اليوم السابع ، عميدة ومجتمعاً ناسياً لا على التسليم والابتياد بل على العمل . كتب ، وقد فتنه الشعراء الصوفيون في بلاد فارس ، الرومي وسعدي وحافظ الشيرازي والجامي ، من خلال منحنيات المستشرق سلمستر دي ساسي من الشعر العربي : « ان الشرق والغرب لا يمكنهما ان ينفصلا .. » ثم يردف مهياً كلامه : « إذا كان الإسلام يعني التسليم لله فإننا نعيش ونموت جميعاً على الإسلام » .

وإذا كان يعتقد ، مثل ليسنزي إلهياته ، ان النبي لم يعتمد ابداً عن الدين الأصلي ، كتب يقول كذلك :

« هل القرآن مخلوق ؟

لا اعرف ذلك

إنه كتاب الكتب

---

(١) لورنس : اعمدة الحكمة السبعة . في طبعة باريس ، مايو ١٩٦٩ .

فلنني اعتقد ذلك كما يجب على كل مسلم»<sup>(١)</sup>.

بالمقابل، أدخل هيجل، مع تمام اعترافه بأن الواحد الاحد الإسلامي يستبعد كل تمير في العرق والطائفة أو الملكية أو الطبقة ويمرص الدقة في الصوم والزكاة في الصفحات المعدودة التي منحها للإسلام (في الجزء المكرس للعالم الحرمانى)... فإنه أدخل في عرضه جميع النقاط المشتركة بين مختلف النزعات الأوروبية الأتانية - الى حد أنه دعا الإسلام. بالـ «محدية». وهو ما يكشف عن جهله العميق بخصوصية الإسلام<sup>(٢)</sup>.

وقد تأكد آخرون، على سبيل المثال، من أن «قوة الساسانيين العسكرية تحطمت في معركة واحدة»<sup>(٣)</sup> في هاوند عام ٦٣٧. أو إن «مملكة الفيريفوت ابهرت في معركة واحدة»<sup>(٤)</sup>، في ريو روناط عام ٧١١. (وهذا المؤرخ الأخير يعرض نفسه للهراء بالتساؤل: «أما كان عقذور اهل البلاد أن يفعلوا شيئاً؟ أما كان من واجهم أن يحركوا ساكناً تجاه العراة؟» في حين ان عياب المقاومة يظل بالنسبة له امراً لا تفسير له<sup>(٥)</sup>).

ولسوف يكون التخطيط الغرب الذي تصوره اوزوالد شنجلر في ألمانيا عام ١٩١٧ بدون نزعة التفوق العرقي الأوروبية، تاريخاً وحيداً للعالم. فهو دون ان يعلق على نفسه مقوقعاً خارج التاريخ العام، في غيتو ايدولوجي عربي ومسيحي، جمع في زمرة واحدة جميع تلك التجمعات من اليهود ومن المسيحيين الاريسيين والنسطوريين والمونوفيزيين ومن المازديين وشرح أنه، بالنسبة للإسلام «لم يكن لمر نجاحه الحارق يكمن في اندفاعه الحربي [...]»

---

(١) عوته. الديوان الشرقي - الغربي. مصدر سابق ترجمة د. عبدالله بدوي الى العربية. وحول موقف عوته انظر كتاب عوته والإسلام بقلم: A. Benachenhou, Rabat مشورات مدرسة الكتاب

(٢) هيجل. دورس في فلسفة التاريخ، باريس، مارس ١٩٤٦ ص ٣٣٧ - ٣٣١.

(٣) Arthur Upham Pope: Persian Architecture. Londres, Oxford - Unw Press 1969, P 38

(٤) Henri Terrasse: L'Islam d'Espagne Paris Pion 1958 P. 31

(٥) نفس المصدر السابق.

فقد امتص الإسلام في وقت مبكر جداً وبصورة كاملة تقريباً اليهودية والمردكية كما امتص كذلك كمائن الحبوب والشرق. فإن الـ «كاثوليكوس» في سلوفيا، يعقوب الثالث يشكو من ان عشرات الآلاف من المسيحيين قد دخلوا الإسلام منذ اول ظهوره؛ وفي امريقيا الشمالية، مسقط رأس القديس اوغسطين فإن جميع سكان الملاد ركعوا امام الله «<sup>(١)</sup>» وختم شجرته كلامه بقوله: «لقد عرفت المسيحية حقنن كان لحركتها شأن عظيم في تاريخ الفكر: الأولى من العام صفر الى ٥٠٠ في الشرق والثانية من عام ١٠٠٠ الى ١٥٠٠ في الغرب. كانت الحقنن ربيعين من الثقافة، شمل ذلك التطور الديني للاشكال اللامسيحية التي تسمى اليها»<sup>(٢)</sup>»

لاكتشاف التاريخ هكذا سطرة واحدة شاملة فلا بد من التخلي عن غريبتنا، عن نرعتنا الغربية الخالصة اكثر فاكثر الى «الإقليمية» ومن ان نعم، بادراكنا دفعة واحدة ما جاء به الأنبياء من سلالة إبراهيم، لماذا رأيت اليهودية المتحجرة في زمن يسوع المسيحية تقوم بإكمال الـ «شوط» التاريخي بديلاً عنها؛ ثم بعد ذلك لماذا لم تستطع المسيحية التي تقولت وفقاً للقول الروماني وتهدمت على يد قسطنطين الى حد أنها انقلبت الى نقبصها: نظام التسلسل الطبقي الامبراطوري الروماني وحولها لاهوت مجمع نيقية إلى هيلستية وعقائدية الى أن تعجرت متكاثرت في طوائف.. اقول لماذا لم تستطع هذه المسيحية مقاومة الـ «بديل التاريخي» لها: الإسلام. إن الغرب، إذ هو تقلص إلى داخل حدود اوروبا قد غما فكرياً وعقلياً واجتماعياً في عصور من المسيحية.

ثم جاء دور الإسلام: فعندما استولى المغول احماد جنكيز خان على بغداد عام ١٢٥٨، واستولى التتارون، المتخلعون من ورثة الصليبيين على قرطبة عام ١٦٢٢، دخل الإسلام الذي سبق ان أصابته الصورية المقهية

(١) اوروالد شجر - سقوط العرب

(٢) اوروالد شجر. نفس المصدر.

والمقائدية بالتصلب ، على حساب روحانيته ، هو كذلك في سائر ، في حين كانت أوروبا تستهلك منذ القرن الخامس عشر ، ارتدادها ، كمرها بالانكباب على عبادة الهيّ إرادة القوة والنمو المزيين .

مبحث انها اليوم ، الإسلام والمسيحية إذا لم يعيا معاً تاريخهما المشترك إذا لم يكونا قادرين على ان يدرك كل منهما نفسه بأنه جزء من الآخر وأنها معاً جزءان من كل ، فإن الحوار بين المسيحية والإسلام ، بين الشرق والغرب لا يمكنه إلا أن يكون حواراً بين مريضين .

فالحروب لم تنتج أبداً حل مشكلة . بل يحدث لها ان تخلق المشاكل ؛ ولما كانت هذه المشاكل تسمى على معطيات خاطئة فإنها تكون بالتالي غير قابلة للحل . فيما يتعلق بالإسلام ان غرو بونايرت لمصر عام ١٧٩٨ قد طرح بأسوأ أسلوب مشكلة العلاقات بين التقليد وال « حداثة » .

ان النظر الى اقتحام بونايرت لمصر بأنه الاصل في « هضة » العالم العربي - الإسلامي هو فكرة شائعة مشتركة في تاريخنا الغريب : في إسلام مسحوق منذ قرون تحت البير العثماني الذي جدد الفكر والعمل في الحقيقة ، هل كان يمكن عندئذ ان تفتح أكثر من كوة صغيرة ، من منظور صيق للتجديد ولك « تحديث » .

منذ البداية خلق الناس ميث هكذا ( ما زالت نتائجها تصعّد على عقولنا بصورة مريعة حتى اليوم ) بين الحداثة والتحديث والنزعة الى التغريب فلم تكن ال « حداثة » تعني العرب فحسب وإنما كانت هي العرب في أرواً أشكاله ، القوة بل وحتى القوة العسكرية .

مبتدئ ، في مصر بادئ ذي بدء - ثم في العالم العربي - الإسلامي بأكمله ، وبالتدريج في جميع القارات ومجالات الحضارة الأخرى ، - توضح تياران في الفكر : « نزعة للتحديث » او « نزعة للتقليد » ، للسلفية .

١ - بالنسبة لـ « تحديثيين » ، كان المستقبل هو محاكاة أوروبا . وكانت بداية امراضه هي التي استجلبت في المقام الأول ، القومية . فقد أسقطت ،

على العالم المستعمر، مازعات وخصومات ومنافسات وحروب أمم أوروبا  
الإستعمارية فسواء أكان ذلك في أمريكا اللاتينية أو أفريقيا السوداء أو  
بلاد الإسلام، إن مسألة الـ «حدود» بين «الدول القومية» هي بركة  
خلقتها تلك التقسيمات الإستعمارية وخاصة بين اسانيا والبرتغال وفيما بعد  
بين هولندا والمختلرا وفرنسا.

على الصعيد السياسي كانت «الحداثة» هي النظام البرلماني اعني  
استيراد انظمة حكم ناشئة في ظروف تاريخية نوعية خاصة بالمختلرا وبفرنسا  
إلى بلدان ذات بنية اجتماعية وثقافة مختلفة تمام الاختلاف، باقلة الى  
إطارها الحديد على صعيد المؤسسات السياسية قواعد السوق (الـ «حر» من  
حيث المبدأ) في المراحل الأولى من الرأسمالية.

وعلى الصعيد الإقتصادي كانت الـ «حداثة» هي التكامل مع سوق  
العرب والاندماج به. وسهراً على عدم خلق منافسين له وإنما على العكس  
حرصاً على إيجاد زبائن له فقد احتسب في بدايه الأمر، من تسهيل انتقال  
طرق انتاجه (تجنب التصنيع)، بل شجعت محاسن محاكاة طريقته في  
الاستهلاك، الأمر الذي كانت نتيجته (بالنسبة للبلدان التي كانت مستعمرة  
ثم أخضعت للمبادلات غير المتكافئة) اكراهها على تأدية ما لديها من مواد  
أولية ومن ايدي عاملة لكي يتاح لأقلية بوصف بالـ «نخبة» (أعني لقلّة من  
وسطاء المختل او المسيطر والمتعاونين معه) ان تساهم وتشارك هذه الطريقة  
من الاستهلاك.

وعلى صعيد الثقافة كانت الـ «حداثة» هي تبني الـ «فلسفة الصمسة»  
لنمو على النمط الغربي، اعني الـ «نقدم» الذي ليس إلا مقاومة القوة على  
الطبيعة وعلى الشر ومن هنا بنجم رفض كل تسامي (الـ «غاية في ذاتها»  
للسلطة التكنوقراطية باحتكار المكان والوظيفة)، تمجيد الفردانية  
(المنافسات بين الاسواق، عاملة، كما لا حظ هوبس ذلك جيداً منذ  
الخطوات الاولى للرأسمالية، «من الإنسان ذنباً بالنسبة لأخيه الإنسان»)

تقليص مهمة العقل الى بحث عن الوسائل (بما أن الغايات قد سبق تحديدها بالمو واللقوة).

هكذا لم تعد الـ «حداثة» والـ «حدثية» والـ «تحديث»... منذ ذلك الحين إلا عرس عظم من الحياة خلقه شعوب اخرى لتلبية حاجاتها الخاصة (خبراً أو شراً). وكان هذا التطعيم بحاجات احسية يقود إذن إلى جعل المسلم أحسباً عن نفسه. عن ذويه، عن تاريخه، عن ثقافته، عن مستقبله الخاص. وهذا الذي كان معروضاً على العالم العربي- الإسلامي لكي يصبح «حديثاً»، محدثاً، إنما كان المرور من جديد بالمراحل نفسها التي قطعنها اوروبا منذ اربعة قرون. إنما هو إعتار ماضي الآخرين كمستقبله الخاص.

٢- بالنسبة لكـ «تقليديين»، للسلميين، ان مسألة: «كيف يستطيع العالم العربي- الإسلامي تأكيد حقه في الوجود؟» دعت الى إحابة معارضة تمام التعارض. فبدلاً من القول كالكـ «تحديثيين»: «محاكاة أولئك الذين يقتلوننا وبأن نصير مثلهم»، فقد اعتبروا قبل كل شيء أنه إذا كان ثمة المخطط في العالم العربي- الإسلامي إنما سببه أن المسلم قد ابتعد عن دينه وعن تعاليم القدماء من اسلافه وأنه انقطع عن تقاليده يستسلم لاغرات الشيطان العربي.

انطلاقاً من هنا قرروا احتجاز الإسلام في قلعة وايصاد الابواب دونه، فلا نواهد على الخارج ولا حتى فتحات الى السماء والدفاع عن التقاليد «ككتلة واحدة» دون أن يرغبوا في التمييز فيها بين التعاليم القرآنية والطمى والترسات التي كثيراً ما عمرتها بإسهامات مختلف المجتمعات التي انغمست فيها.

هكذا نشأ جميع الكـ «تماميين»، المتزمتين، اصي تلك الإعتقادية، البقيية وذلك المصلب اللذين يفومان على خلط العقيدة بالشكل الثقافي او المؤسسي الذي استطاعت هذه العقيدة ان تتخذ على مدى تاريخها الطويل،



وقد تحير كل واحد عدئ من الماضي شكل العصر الذي يقدم افضل  
سويح لنصرفاته في وقتنا الحاضر .

والحال أن الإسلام لا يبتوي على هذه التامية المتعمدة . فالقرآن يكرر  
في مساسات عديدة أن الله أرسل لكل شعب رسوله بحيث يستطيع كل واحد  
أن يفهم الرسالة . وعلى نفس الموال كان واصحاً مد « اجتهادات » العلماء  
الراشدين الأولى (صحابة الرسول) ومن بعدهم مختلف ال « مذاهب »  
العقبة ، وحتى إذا كان الكلام المنزل على الرسول يشكل السوء الاخيرة  
التشريعة ، فإن ذلك لم يستمد نتائج الاجتهاد الضروري للإجابة ، انطلاقاً  
من الدين الأساسي ، على المشكلات الجديدة التي طرحت نفسها بتوسع  
وانتشار الإسلام على مجتمعات مختلفة عن مجتمع المدينة . أن اطلاق باب  
« الاجتهاد » أي التحريم على المرء بأن يمارس محاكمته لحل المشكلات  
المستحدة بروح الوحي القرآني ، قد قرره زعماء سياسيون في عصر معين من  
التطور الامبراطوري

هذا العقل المقل ، الالاق ، يتعارض من جهة اخرى ، تام التعارض  
مع روح التعاليم القرآنية وحرقيتها : فالرسول لم يمت نفسه مؤسساً لدين  
جديد ، وإنما كعادته ومجدد عقيدة إبراهيم الأصلية ومنتهم لما اسهمت به  
اليهودية والمسيحية . إنه لمن الضروري إدراك التبحر هذه الاسهامات  
المتتالية<sup>(١)</sup> وإطراح التشوهات والخلالات الداخلية ، معتبرين تلك  
السوءات السابقة كمترات من السوء الكونية ؛ هذا البحث عن المعرفة ، فيما  
وراء « أهل الكتاب » يتعدى من جميع حكم العالم . « اطلبوا العلم ولو في  
الصين » قال الرسول .

فعندما يعلن احد آيات الله في إيران أن « الإسلام يكفي نفسه  
بفسه » ، يفهم من ذلك تماماً بأنه يسد دفعة واحدة الملهمات ، المسليات أو  
تحريرات وضلالات العرب ، إلا أن تلك ال « كفاية » سوف تكون على طريقي

---

(١) انظر في هذا الموضوع كتاب ميشيل حايك : Le Christ de L'Islam مسيح الإسلام ،  
باريس منشورات دي سوي ١٩٥٩

نقص مع التعامل الإسلامية إذا كانت تعني أنه ليس ثمة من شيء يمكن أن تتعلمه من الآخرين، في حين أن عظمة الإسلام، منذ أصوله إلى أيام أوجه، هي في أنه عرف أن يدمج أشكال العقيدة السابقة ثم أجرى عملية تكامله بأفضل ما في الثقافات، ليخرج منها بتركيب مستحدث ويسمو بها إلى الأعلى. ولم يبدأ الخطأ إلا عندما امتنع عن ذلك وعن الاستمرار فيه<sup>(١)</sup>.

وفوق ذلك تم، بصورة مهجنة، خلط الـ «سنة»، التقليد بعادات لم يكن لها أي أساس لا في القرآن ولا في آراء وسلوك الرسول. هكذا فرض المحاب على النساء وهو مجرد عادة من قبل الإسلام، وعارضه لدى بعض شعوب الشرق الأدنى.

ولقد قادت هذه الـ «تامية»، هذا التمسك بالحرفية، إلى مخالفة ما هو من روح العقيدة الإسلامية، التوحيد، بما أنها أدخلت تلك الثنائية التي كانت. س. - إليوت يشهرها على أنها. «أكثر الخطايا غريبة». والحال هل هناك اردأ اردواحية وانشطاراً من أن نشد في نفس المجتمع الواحد، من أن يطالب بالتمسك، في العلاقات الخصوصية، بدس، في أقظ تامة وتصله وان تنمي في الحياة الاجتماعية جميع مسلمات العرب ومظاهر حصارته، بدءاً من طرقه الحونية في الاستهلاك إلى أشكال تقسيم العمل لديه ومن طبقاته وفردانيته المتوحشة العاملة على تفتيت المجتمع المدني والمجتمع السياسي؟ إن التسامي والأمة هما متحداً سرمدياً لا إنعصام بينهما أبداً بالسنة للإسلام، فهل نحن هكذا على طريق التركيب أو، على العكس، على طريق المجاورة بين اردأ ما في «حادثة» وعصرية السعض و«سنة» تقليد الآخرين؟

كان المؤرخ الانكليزي توبي يقول ان «مسألة الشرق» هي قبل كل شيء «مسألة العرب». فعند ما تثار المواجهة الحالية للنزعة التامية في بعض

---

(١) عرفت الكنيسة الكاثوليكية نفس التغير والارتداد عندما تكتشف عن أنها عاجزة عن تفل السائل العلمية والمشاكل الاجتماعية، مد عصر النهضة، للارمنة الحديثة

البلدان العربية - الإسلامية، يحس بنا ألا تصعب عن بصيرتنا مسؤوليات العرب: طيلة حملة الاستعمار أو الحماية بكاملها، والنوم أيضاً في ظل الاستعمار الجديد والشركات متعددة الجنسيات، ان مواكر القرار والسلطة كانت وما زالت نافذة، في جزء كبير منها، في الخارج. فأول رد فعل هو ادن الاتصال عن الخارج، الانكفاء على الذات. والسبب الثاني، الأكثر ظهوراً خلال السنوات العشر الأخيرة، هو فشل الـ «تقدم» المزعوم على الموال العربي، غير القادر، العاجز لس محسب عن اعطاء معنى وهدف للحياة، بل وكذلك عن تفلمص التفاوت والعوارق في العالم وفي داخل كل بلد من البلدان. من هنا ردة الفعل هذه بالرفض وهذا الأمل في اكتشاف حياة إسلامية نوعية لا تكون هي فوصى ومراغ الرأسمالية التي لا روح فيها ولا العولاغ Goulag السوفييتي. فإن «حلول» الغرب قد أفلست، هذا هو إثبات الحالة الراهنة الذي لا يمكن رده والذي يمدي تشدد الناميين.

لقد حكم على الحوار أن يسير في طريق مسدود إذا لم تصقل عقيدة البعض بما لحق بها من صبدأ عصور السيطرة وعصور الاصطهاد وإذا لم نع تكنوقراطية الآخرين الفساد الأساسي في نظام لا يطرح ابداً مشكلة معراء الإنساني وهدفه.

ان مسؤولية العرب - أعني بصورة واقعية أكثر مسؤولية الـ OCDE (مظمة التعاون والتنمية الاقتصادية) التي تضم البلد الاشدتصنيعاً (بلدان أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية واليابان. التي تمارس طريفة النمو نفسها) - هي أعم. فبالسنة لمن يعمر العالم ككل واحد متحد ولا يعتبر وجهة النظر العربية وحدها، تتسدي هذه الحقيقة الأساسية، مفتاح جميع مشاكلنا الحسوية: ان نحو البعض وتختلف الآخرين ما هما إلا وجهان لا ينفصل احدهما عن الآخر، لـ «سوء تطور» واحد على مستوى كوكبنا كله.

ان ما ندعوه في العرب، بالنمو، ليس في أعين الكون إلا تفاقم التحلف Sous - developpement («تطور او تنمية التحلف» كما يقول

غوتتر فرانك) بما أن « نمو » هذا العدد من البلدان لا يكون ممكناً إلا بسبب الموارد المادية والبشرية لثلاثة أرباع العالم.

أول نتيجة لهذا الوعي على المستوى العالمي هي فصيح الكذبة القائلة المرتكزة على الاقتراح على البلدان النامية<sup>(١)</sup> باتساع طريقنا، نحن في العرب، في التسمية، بما أن نظاماً يقتضي فيه « نمو » بعض البلدان، من حيث مدته نفسه، هب وتختلف ثلاثة أرباع العالم ليس قابلاً للتطبيق على المستوى العالمي، أو حرقاً على العالم بأكمله.

النتيجة الثانية لهذا الوعي: إنها تشهر بكذبة أخرى ليس فحسب، كذبة نظرتنا في النمو، ولكن كذبة ممارستنا لعلاقتنا بالبلدان النامية Sous - developpees فإذا كان « نمونا » قد ولد وبعاقم التخلف، فإن الدواء الوحيد الممكن هو تغيير نموذجنا في النمو، أنه الشرط الأول لـ « نظام اقتصادي عالمي جديد » وفقاً للتعبير الذي ورد في نداء الرئيس أبو مدين عام ١٩٧٤.

كل شكل آخر من أشكال الـ « نمو » المقدمة إلى العالم الثالث « يكون وهمياً وعميئاً. بحيث ليس فحسب بالنسبة للبلدان النامية - أول المتضررين - ولكن، في النهاية، بالنسبة للبلدان المتطورة كذلك بسبب مما يسميه أحمد بن بلّال « الإدارة الممجة للكوكب<sup>(٢)</sup> » أن تعبير الـ « نموذج العربي » للنمو ليس موضوع وعط أخلاقي: إنه ضرورة حتمية لتلافي الانتحار على مستوى الكوكب المشري بفقد المواد الأولية وتدمير الـ « محيط الحيوي Biosphère (مجموعة الشروط التي تجعل الحياة ممكنة: الهواء والماء والأرض).

وكما أن مواصلة استغلال العالم الثالث لا تطرح نفسها فحسب بعبارات

---

(١) وهناك كذبة أخرى قوامها في تسمية هذه البلدان، « بلدان في طريق النمو » بلدان آخذة بالنمو، لأن التخلف لا يتوقف عن الترايد والتعاقم.

الأخلاق (ولكن بضرورة حتمية وبأجل قاتل)، فإنها لا تطرح كذلك عبارات الـ «شمعة» والبر التي عمدت نحث باسم «معونة» وإغما بعبارات المقاء بالسنة للإنسانية بمجموعها. فإنه لوهم قتال ان تتكلم عن بلدان مطورة وبلدان نامية او أحدة بالسوء: هناك فحسب في العالم بلدان مريضة (البلدان العربية مريضة بموها الاقتصادي وبتحلف ثقافتها وعفديتها، غير قادرة على اقتراح وتحقق عايات اسانية)، وبلدان مخدوعة (البلدان التي يجري إيهامها بأن نمودج هو العرب وهـ معونته) سوف يجلان لها الخلاص والنحاة، في حين يصار، بهذه الخدعة بكل بساطة، الى تعبت بياها وثقافتها).

ان القصية الأساسية في جميع مشكلات العالم الحالي [من مشكلة الجوع الى مشكلة التسليح (وهما وجهان لنفس المشكلة) ومن غياب معنى وهدف الحياة في العرب (بشرقه وغربه معاً بتبنيها لنفس نظام السوء والحكوم عليها هكذا بـ «توارن الرعب»)] إلى عصف الافراد والمجماعات واشكال القمع في الداخل)، هي السوءذج العربي للسوء. فهو يقوم على الانتاج اكثر فاكتر واسرع فاسرع وعلى انتاج أي شيء مفيداً كان أو غير مفيد ضاراً وبالتالي قتالاً (التسليح، السوءي أو غير السوءي) وعلى فرض «استهلاك هذه الاشياء المنتجة على الجميع»، (الدعاية وبدراسة السوق، وبأكثر من ذلك أيضاً، بالـ «مافسة الطرشاء» التي تعمم الفوارق الاجتماعية). إنه يجعل الناس يعتمدون، في العرب، ان السعادة والـ «بطور»، النمو، يتماثلان ويتطابقان مع «مستوى الحياة» وكمية المنتجات المستهلكة. انه يستغل بؤس وتوهيات جائعي العالم لكي يثبت في اذهابهم الوهم بأنه من الممكن لهم ومن الضروري السير في هذا الطريق للحروح من بؤسهم ولكي يروا بالتالي توهابهم تتحقق.

يتيح لنا ايراد عدد من الأرقام توضيح افلاس هذا النظام من «سوء التطور» العالمي ومن الـ «ادارة المعجزة لكوكسا» واتساع الكارثة. قبل كل شيء التفاوت الأساسي: إن ٣٠٪ من سكان العالم (البلدان المصعة في

اوروبا- بما في ذلك اتحاد الجمهوريات السوفيتية- وامريكا الشمالية واليابان واوستراليا) يملكون ٨٢٪ من الانتاج العالمي ويمفون ٨٥٪ من المبالغ المكرسة للتسلح. ان نصف مليار من الكائنات البشرية يعيشون (ويموتون) في مستوى ادنى من بداية سوء التغذية المطلق (٢٠٠٠ حريرة في اليوم)؛ ونصف مليار آخر من الشر يعيشون في مستوى ادنى من بداية الفقر المطلق (بافل من ٧٠ ستم في اليوم). وتسلع بققات التسلح في البلدان المتطورة ٣٨٠ ملياراً من الدولارات (من اصل مجموع ٤٥٠ للعالم كله) في حين ان « مساعدتها لبلدان العالم الثالث » في العام بعينه، لم تتعد ٢٢ ملياراً خصص ثلثها للتسلح.

ملاحظة ثانية: هذا التفاوت- وكذلك الاتفاق الذي لا ينعصل عنه- يتفاقم، ويرداد باطراد. ان استدانة البلدان المتحللة قد ارتفعت الى حد انها عام ١٩٨٠ اضطرت الى تخصيص ١٣،٢ مليار دولار لدفع الموائد وسداد ديونها، اى ما يقرب من نصف قمة الـ « مساعدة » الاجمالية. ففي هذا النظام يصح الاغنياء اكثر غنى دائماً والفقراء دائماً اكثر فقراً. المسيطرون اشد سيطرة والمستعملون القدماء اكثر تعرضاً دائماً للاستغلال. يتم هذا بالاعب الاجهزة المكلفة بالمساعدة التي تسهم جميعها، كما اشار احد من بللا في الحديث السابق، في « تأبد التبادل غير المتكافىء والتسعية ».

وللاقتصار على ايراد مثل واحد هنا، قدكر بان السك العالمي وفرعه IDA (المنظمة الدولية للتطور والتنمية) و(صندوق النقد الدولي) FMI - وهي مؤسسات يتناسب عدد الاصوات فيها مع رأس المال الموظف- لا توافق على القروض للبلدان الفقيرة إلا بشروط جائرة:

- زيادة ايراداتها من التصدير (وهو ما يحرم الأهالي من المنتجات الملبيه لحاجاتهم الأساسية).

- تسهيل الاستثمارات الأجنبية (وهو ما يتيح للاستثمارات تصدير الجزء الأعظم من الأرباح المحققة في هذه البلدان).

- تقليص نفقات الدولة (على حساب السياسة الاجتماعية).

مراقبة الاحور (وهو ما يعرق ملايين العمال الى ما دون الحد الأدنى الحيوي) ولبست هذه هنا إلا واحدة بين وسائل مالية عديدة للسيطرة السياسية وللاستغلال الاقتصادي.

ان التصنيع و«نقل التكنولوجيا» هما فتح آخر - «كل حصارة. كما يقول احمد بن بللا ايضاً<sup>(١)</sup> توفر لنفسها العلم والتكنولوجيا الصالحين للايفاء باهدافها الخاصة» وعليه فإن حاجات بلدان العالم الثالث هي بداهة «مختلفة عن المقاصد المحددة من قبل المجموعة الصناعية - العسكرية» في البلدان العربية. ومن هذا المنظور يحل «نقل التكنولوجيا» من جهة كوسيلة جديدة للسيطرة ومن جهة أخرى كوسيلة نقل لا يصال «اغاط من الوجود والتفكير» ويخلص الى القول إنه «لبس هناك من مستغل إذا لم نطرح هذه التكنولوجيا للمناقشة».

سوف تكون إذن لعبة المعون، الفائلة بالنسبة للبلدان العربية - الإسلامية إذا اعتقدنا بأنه يكفي تصدير المعول واستخدام مكاسه إما من أجل توظيفها في السوق العربية (التي امكسا أن نقدر، أيام خميد حكومة الولايات المتحدة لرؤوس الأموال الإيرانية، أية صفات تقدمها هذه السوق في حالة الأزمة السياسية) وإما من أجل استثمارها في الشركات المبعدة الحسيات (التي هي اليوم إحدى القوى الرئيسية لاستغلال العالم الثالث) وإما من أجل شراء مصانع أوربية بكاملها واستلام «معاتبها» (والتي بالسيطرة على اختراعاتها وتقييها وتكمو قراطيتها تفرض على البلدان التي تقام فيها علاقاتها الاجتماعية كطرفها في الحياة والاستهلاك، وتفسد ال «متعاونين» المحليين فيها ولا تهم بتاتاً بالحاجات الأساسية للشعب الذي تستقر في كسبه).

وقس على ذلك في جميع فروع الصناعة. ففي قطاع الطاقة، وجدت كبرى شركات البترول العربية، هريسة نادرة. أما ما يتعلق بالبلدان المنتجة

(١) احمد بن بللا: حديث في الموند في ٤ ديسمبر (كانون أول) ١٩٨٠

فمن الممكن، بمقارنة بسيطة، تحيل مستقبلها: ماذا سيكون «تطور» أوروبا لو أنها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد صدرت مجموع انتاجها تقريباً من المعقم؟

هذا لا يعني إطلاقاً ان الحل سيكون نوعاً من اكتفاء البلدان المستحقة الدائقي، رافضة كل بيع لبترونها ومحركة على نفسها طلب تجهيرها من البلدان الأجنبية. إنما المقصود هو المعكير في المشاكل وفي حلها ليس من وجهة النظر الغربية (بمجرد الاندماج في السوق العالمية والتكامل مع القواعد المحددة من قبل المستعمرين القدامى ومن قبل الولايات المتحدة)، أو من وجهة نظر خاصة بالمتحدين من أصحاب امتياز منابع النفط ولكن من وجهة النظر العربية الإسلامية ومن وجهة نظر الحفاظ على البقاء العالمي في آن واحد وقبل كل شيء بقاء العالم الثالث الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

إذا كنت كثيراً ما أرجع بالإسناد إلى أحد بن بلاء فذلك لأنه انطلاقاً من القيم العربية الإسلامية الأساسية طرح هذه المشكلة الإجمالية في الصلات الدولية، متجرباً من المصلحة الخاصة ومن الإقليمية من أجل «طور» حقيقي للبشر وليس للأشياء اقترح أولويات مختلفة، مظهرأ مدى ما يمكن أن يكون اسهام الإسلام في مشاكل تطورنا، وفي المقام الأول تطور العالم الثالث.

لسطر قبل كل شيء في الرعاية، لقد بين رودولف سترام بأية إحراآت «نعطى طعام الفقراء إلى ماشية الأعمياء»<sup>(١)</sup>. إن البلدان المصنعة التي يمثل عدد السكان فيها سدس سكان العالم، تحوز على ٦٠٪ من زروع العالم (حسطة وشعير وذرة وأرز)، تستخدم ثلثيها لتغذية ماشيتها (من دون حساب فول الصويا وكسب الفول السوداني ودقيق الأسماك)، عاملة هكذا على تعاقم الجوع في بلدان العالم الثالث. وبالمقابل، كانت بلدان السوق المشتركة في عام ١٩٧٤ تمتلك في مخازنها ١٣٠ مليون طن من لحم

(١) رودولف سترام: لماذا هم فقراء إلى هذا الحد.



القر أي ما يساوي ٥٠٠ كع للشخص الواحد (لاستهلاك خمس سموات). وكان هذا الخرون يكلف صندوق مالية الزراعة في السوق المشتركة أكثر من ٢٨ مليار فرنك فرنسي قديم.

يمكننا أن نصاعف من الأمثلة: كيلو غرام واحد من الصويا يوفر للإنسان من البروتين بمقدار ما توفره ثلاثة كيلوات من لحم البقر أو عشرة لترات من الحليب أو ٦٠ بيضة. والحال أن ٣٪ فحسب من الانتاج العالمي للصويا يستخدم في التغذية البشرية، والباقي يذهب للاستخدام من أجل الحيوانات أو لصناعة الالياف التركيبية.

ولننظر الآن في الـ « تقنيات العربية » في الزراعة وآثارها الحاسمة في العالم الثالث: ان المعادل للسداد الذي يتحه مصنع بُني في بعلادش بتكلفة ١٤٠ مليون دولار واستهلاك اهار من البترول واستخدام الف وظيفة يمكن أن تنتجه ٢٦٠٠٠ قرية في منطقة أحواض انتاج الحبتان، موفرة ليس فحسب نفس الكمية من السداد بل وكذلك المحروقات والإضاءة ومسحة المجال لـ ١٣٠٠٠٠٠ وظيفة بتكلفه ١٢٥ مليون دولار (بدلاً من ١٤٠ مليون). وهذا مثل نموذجي لـ « نقل التكنولوجيا » تُرى صالح من هذا؟

أولوية أخرى في الزراعة: الري. وهنا أيضاً نرى أن تنسّي أنظمة الري المتبعة من قبل المزارعين الامريكيين (الذين ينفقون ما بين الأسمدة ومبيدات الحشرات والتهيشات لماء الري، ٩٠٥ لترات من البترول لزراعة هكتار واحد) تعني خراب البلدان التي تقع ضحية هذه الـ « معونة »، في حين أن الابتكار الحقيقي يكمن في إصلاح الأتنية المغطاة التي كانت تروي هضاب إيران متجسة تعريض المياه للتبخّر، وكذلك في العودة إلى استخدام الأتنية المائية المعلقة aquaduc التي كانت في تونس، أيام الأغالة (في القرن التاسع) تروي الأراضي التي أصبحت صحارى منذ الاحتلالين التركي والفرنسي، والعمل على « تحديث » أنظمة الأتنية المائية الموصلة التي جعلت من أرض مرسية جنائن أسطورية.

والمشكلة نفسها تُطرح بالنسبة للصناعات المرتبطة بالزراعة: مثلاً يمكن تخفيف البن في مكان إنتاجه أو الحليب المطلوب تصديره بدلاً من إيكال هذا العمل للشركات متعدد الجنسية، كمنه مثلاً حتى وإن كان ثمن ذلك قتل الآف الأطفال الذين كان يمكن أن يعيشوا من حليب الأم.

يصطدم بنفس التعككات على مستوى التسويق كذلك. ففي العالم الثالث لم تمنح علمية تنظيم كارتيلات (اتحادات المنتجين) في البلدان المنتجة حتى الآن إلا في حالة منتجي البترول الـ OPEC لأن هذه العملية لا تكون ممكنة وفعالة إلا في الشروط المحددة التالية:

- إذا كان الطلب هويًا والبيّاج لا يمكن استبداله (البترول)؛
- إذا كانت البلدان المنتجة قليلة العدد ومتضامنة؛
- إذا لم يكن السّاج قابلاً للتلف ويتحمل بالتالي انقطاعاً طويلاً الأمد عن الإنتاج.

ويكفي الآن يتوفر أحد الشروط (الشرط الثالث على سبيل المثال) حتى تفشل العملية كما كانت الحال مع الـ OPEC (اتحاد البلدان المصدرة للمور) الذي يضم مع ذلك خمسة بلدان من أمريكا الوسطى تحقق ٤٤٪ من الصادرات العالمية. وعلى هذا الموال كان الأمر بالنسبة للمحاولات المتعلقة بالحاس (CIPEC) المجلس الأعلى للحكومات الدول المصدرة للحاس) لأن الحاس يمكن استبداله جريئاً ولا سيما في صناعة الكهرباء، بمعادن أخرى وبخاصة بالألومنيوم.

يحم من كل هذا أن البلاد العربية وحدها، بالدور الحاسم الذي تلعبه في الـ OPEC تستطيع أن تكون طليعة العالم الثالث كله. باديء ذي بدء وقبل كل شيء لأنها هي وحدها تمكنت منذ عام ١٩٧٣ من أن تقدم البرهان المادي على ما لم يكن في عام ١٩٦٨ سوى توقع: أنه توجد حدود طبيعية للنمو. فلم يسبق أبداً أن طرحت مشكلة، هي في جوهرها مشكلة ثقافية، مشكلة اختيار نموذج للتنمية والتطور، على الصعيد الاقتصادي هذه الصورة من الموضوع. إن الإسلام يجد من جديد في ذلك فرصة تاريخية

لإظهار أن عقيدته وقصدياته هي إجابة على قلق عالم قاده النموذج الغربي  
للمو إلى التفكير الإقتصادي والسياسي والأخلاقي؛ كما في أيام شوته ثم  
زمن انتشاره أن الإسلام قدم جواباً على تمت الامبراطوريات.

فاليوم، في وسع ال OPEP وحدها ومجموعة البلدان العربية المكونة لها  
خاصة، أن تعرض باسم العالم الثالث بأكمله، «قاعدة في اللعبة»، بقدرة  
على اكراه العرب (من أجل صالحه وخيره الأكبر) على تغيير نموذج في  
السمو. يكفيها، بالنصام مع كارتيلات المنتجين الآخرين في العالم الثالث،  
أن تفرض تسعيرة المواد الأولية الأخرى الصادرة من العالم الثالث بالمقايضة  
مع ثمان المنتجات الصناعية الصادرة من العرب.

إنها هي وحدها القادرة اليوم على إنشاء بنك للمستقبل، بدلاً من  
توظيف رؤوس أموالها في السوق العربية، يقرض بلا شروط سياسية  
(بخلاف البنك الدولي)، المال الذي يتيح للعالم الثالث تلبية حاجاته  
الأساسية، وبصفة خاصة بالتشجيع على إحياء زراعتها الغذائية المهمة  
لصالح الرراعات الاحادية التي لم تعمل إلا تحرير نير العرب وتبعيته.

وهي وحدها تستطيع اليوم، بدلاً من استثمار أموالها في الشركات  
متعددة الجنسيات التي أصبحت رأس الحربة في التفوق الغربي، أن  
تستثمرها في المشروعات الأهلية المحلية، ذات الطابع الحديث. القادرة على  
تأمين تطور «ذاتي من الداخل». سوف تستطيع هذه البلدان عندئذ  
انتزاع نفسها من السوق العالمي ومن ال «تقسيم الدولي للعمل» الذي  
بكرسها لأن تكون:

١) الموردة للمواد الأولية واليد العاملة الرخيصة؛

٢) ربات المشروعات الغربية التي لا تقصد هدفها تلبية حاجات  
السكان الحقيقية والعميقة بل أن تجعل من «الحجة» المزعومة المقلدة  
للغرب في المدن، ملحقاً لسوقها من أجل تصريف فائضها.

الاستثمار في المشاطات الحديدية، الرراعة، البيوماس والاسمدة

العضوية، الري، الصناعات التحويلية المحلية للثروات الطبيعية ضد الشركات متعددة الجنسية لصناعة الأغذية أو صناعة الكيماويات، في تحديث التقنيات التقليدية من السيج إلى صناعة الأدوية.

وهي وحدها تستطيع اليوم، بدلاً من توجيه مبادلاتها وجهة الغرب وحده (بترول مقابل طائرات أسرع من الصوت، سيارات فاخرة، تعاهاث كمالية أخرى)، أن تخلق سوقاً مشتركة بين البلدان العربية - الإسلامية - وأبعد من ذلك بين بلدان العالم الثالث تتيح تعبير نمودج التطور نفسه والثقافة . .

لقد عرفت فكرة المؤسسات المشتركة العربة هذه بداية تحقيقها في عام ١٩٥٣ حيث أوصى اتفاق بين الدول العربية حول التجارة بانقاص مطرد للتعريفات الجمركية؛ وفي عام ١٩٥٧ تسمى المجلس الاقتصادي في الجامعة العربية إتفاقاً يرمي إلى تأسيس حرية اشغال الأشخاص ورؤوس الأموال والصائع وما زال تطبيقه محدوداً. ثم استبدل في عام ١٩٦٤ بقرار انشاء سوق مشتركة عربة ومنطقة تبادل حر وإتحاد جمركي. والواقع ان هذه المحاولات للإتحاد الاقتصادي لم تدحل أيداً حفيقة في حيز التنفيذ الواقعي. فقلما نُظر إلى التكامل الأعلى المستوى التجاري بحيث إننا في الوقت الحالي، حتى على الصعيد التجاري السيطر شاهد تكاملاً مترايد مع السوق العالمي أكثر مما نرى توسعاً في المبادلات التجارية بين الدول العربية

ولقد اتخذت الحرائر مند تحررها، كما فعلت ليبيا ذلك، سلسلة من المبادرات لارخاء قصة السوق العالمي عن افريقيا. وكان أحمد بن بللا يرى من قبل في العالم العربي الإسلامي الطليعة الممكنة للعالم الثالث. واطلق هواري بومدين عام ١٩٧٤ فكرة وعبارة «نظام اقتصادي عالمي جديد» ضد تفوق العرب. واليوم يشدد الرئيس شاذلي بن جديد على البعد الافريقي للبلاد: فهو يقترح على دول الـ OPEP إنشاء بنك كبير للتسمية في العالم الثالث، وجعل الجزائر تسهم في إحازات واقعية ملموسة في مالي والسيجر وموريتانيا، وبسين وموراميك. ونصب نفسه مدافعاً عن التعاون

بين (الحسوب والجسوب) الذي سوف يتيح للدول الافريقية ان تسوي جزءاً من مشاكلها الخاصة وأن تنخلص من تبعيتها للغرب<sup>(١)</sup>.

في هذه الفترة من تصدع التاريخ، تظهر صلة مشاكل الاقتصاد والثقافة، السياسة والمقيدة، بكل الوضع؛ وفي نفس الوقت عمى الغرب وعجزه عن طرح المشاكل الحقيقية.

في عام ١٩٧٩ لم يعرف العرب أن يميز، في تحوّل إيران، الأمر الجوهري: استطاع شعب أعزل من السلاح إلا سلاح عقيدته وحدها أن يهدم نظاماً سياسياً يطمح إلى أن يفرض عليه طرائق العرب في النمو والحياة على الرغم من وجود جيش مجهز اتم تجهيز لحماية هذا النظام ومن دعم أعظم قوة عسكرية في العالم. ثم يظهر فجأة مشهد رجال الدين المتعطشين إلى سلطة غير قادرين على ممارستها فيعرضون الثورة للسخرية ويمقدوها سمعتها (كما شأن سنالين ثورة أكتوبر أو الثرميدوريون ثورة ١٧٨٩ الفرنسية). ومن مطور الالتباس الذي يعتبر ان التحديث هو التفريب كتبت صحفية تعمل في مجلة اسوعية تدعى «اليسارية»، تقول بصدد الإسلام: «هل يستطيع ستائة مليون من المسلمين عبر العالم، ان يرفضوا فجأة الحداثة والتطور الاقتصادي والتطبع بطباع العرب، وهو اللأزمة التي لا مسحى عنها في هذا التطور الاقتصادي؟»

قبل عشر سنوات، نشرت مجلة كاثوليكية، أسيرة لهذا القياس الأقرون الحاطيء، نفسه ولنفس الأحكام المسبقة، مقالاً تنادي فيه بأن هناك «تعارض بين الإسلام الذي يعني التسليم والتطور الذي يتطلب روحاً إبداعية حادة».

هذا البحث ليس له من موضوع آخر غير تهديد هذا النوع من الـ «أفكار المبتدلة» التي تسد كل معذ إلى المستعمل.

---

(١) أحمد بن بلا في حديثه للمجلة الإيرانية. إطلاعات، نقل جرياً (مقطعات منها) باللغة الفرنسية مجلة جون أمريك في عددها رقم ١٠١٤ تاريخ ١١ يونيو (حريان) ١٩٨٠.

إنتهينا، على صعيد الاقتصاد من عرض كيف ان المشاكل العلمية لا يمكنها ان تحل إلا إنطلاقاً من رؤية إجمالية ليس النمو والنسبة من داخلها سوى وجهين لمس الحقيقة الواقعة: سوء التسمية في كوكب تسير به إدارته إلى الكارثة .

فالقضايا تطرح نفسها (وفي الوسع حلها) على صعد العقيدة، بشرط أن نقاوم من جهة المانوية الخطرة في «نصرانية» لا يرى في الإسلام إلا الصد والعسو للمسيحية، القوة التي تقف عقبة في وجه تطلعاتها إلى العالمية، إلى الـ «كاثوليكية» ومن جهة ثالثة أن نقاوم قامية إسلامية متعصبة، متجاهلة أحياناً التعاليم القرآنية التي تجعل من المسيحية مرحلة من العقيدة ومكونة لها .

لقد حان الوقت أن ندرك وأن نعش رؤية توحيدية للتاريخ التي كان إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد فيها لحظات تنبيه واستيقاظ .

بين المسيحية الأصلية، المسيحية التي كانت سائدة قبل اضماء الهيلنستية عليها وروستها في مجمع نيقية (أي قولتها في صيغ أفريقية ورومانية). وبين عصرنا لم يكن إلا الكفاح ضد الهرطقات وماسكات الاكليريوس والامراطورية، وعلم الكلام La scolastique والحروب الصليبية ومحام التفتيش، وكان هناك أيضاً القرآن وابن عربي والصوفية والثقافة الإسلامية العظيمة التي أنارت الدنيا طيلة عصورها المظلمة وما زالت تثيره حتى الآن بسور سوي وصوفي أدركه ونقله إلينا يواكيم دي فلوري والقديس فراسوا الاسوزي والمعلم ايكارت والقديس يوحنا الصليبي .

حقيقة ان هذا السور بعد الجامي وبعد ابن خلدون قد حُجب . فهل فعلت كنائس المسيحية أفضل في معاركها الأبدية التمهقية، منذ عصر النهضة أمام العلوم والليقطات الإجتماعية والثورات؟

ألسنا بحاجه اليوم، داخل العميدة نفس المواقف التامة الدينية (التمسك بالخرافية)، وفي الخارج نفس الوضعيات العلمية والتكسوقراطية ونفس الإغراءات والإفسانات المحرفة لسمو لا غاية إسمانية أو إلهية له؟

ألم يحى الوقت لـ « إلتقاء بالإسلام » كما فعل ذلك الأب لولونغ Le Long عندما تأكد، وهو يتصدى لبحث مشترك، من أن « أوجه الخلاف » ربما كانت تحدث أقل بين مسلمين ومسيحيين، مما تحدث بين « مؤمنين تقليديين » - من هذه الأمة أو تلك - متشئين بصفة قديمة للحقيقة الموحى بها ومؤمنين « جادين في البحث »، حريصين على قراءة الكتاب المقدس من جديد بمقابلته بالحياة « (١) »

هكذا فحسب يمكن أن تعالج بصورة مشتركة، فيما وراء جميع القضايا التاريخية المتنازع عليها وجميع الاختلافات المذهبية، المشاكل الحقيقية من عقيدة وسياسة وملكة الله وتعبير العالم.

إد أن تلكم هي اليوم الـ « مشاكل الحقيقية » التي سوف نكتفى، في هذه الطلبات الختامية، بتعدادها، بما أننا في أثناء هذا التصر في الإسلام الحي قد أظهرنا الإسهام الذي كان في الوسع أن يكون إسهامه في حلها.

هل يُبسى مجتمع ما فحسب على علاقات القوة بين الأفراد أو الجماعات التي تولمه، مُقصاً وآيلاً هكذا إلى مواقف عمق متوارية، إلى تواريات الرعب، إلى « أعمال الردع » التي ليست إلا إرساً آخر للإتزاز أو خدعة في السوكر.

أم انه يصح إسائياً بمقد؟

أو أنه ليس مجتمعاً إسائياً صحيحاً (أعني يسكنه الإلهي) إلا بإيمان مشترك يسمو على المصالح الخاصة أو حتى جماعي لتحقيق نظام لا يكون إنسانياً إلا لأنه يتجاوز الإنسان؟

لعلنا نستطيع على هذا النحو فحسب المصّي، فيما وراء شرائع العباب بين الأمم والأفراد، نحو بناء أمة، مجتمع، حقيقي لا يمكنه أن يوجد من دون المفارقة ومن دون الإيمان بهذه المفارقة. فلا بد إذن من إعادة النظر في

---

(١) ميشيل لولونغ: التقيت بالإسلام J'ai rencontré L'Islam Paris, ed du cerf 1975 p 39

نظاماً التربوي من أساسه لكي يدع التفكير يبرز في العاية وفي الظهور  
الممكن للتسامي والعفدة مدلاً من محاربتها .

فليست الأمة والمجتمع والجماعة هي ما يحب علينا أن ن فكر فيها من  
جديد من منظور إسلامي محسب بل وكذلك الثورة .

إن الثورة الإسلامية ، في مرماها العميق (ولكن أية ثورة - وأية  
محافظة - يمكن أن يُبدى الرأي فيها بغير التطر في قصدها) هي مختلفة  
تمام الإحتلاف عن ثوراتنا العربية ، سواء أكان المقصود هي الثورة  
البيروية لعام ١٧٨٩ أو ثورة أكتوبر الاشتراكية لعام ١٩١٧ . ففي  
الحالتين كان لا بد من تحرير القوى المستعنة لإتاحة نموي بالحاجات المادية  
للإنسان . لكن الثورة الفرنسية ، في عام ١٧٨٩ ارتكزت على وضع السى  
السياسية في إسحاح مع نظام اقتصادي كانت قد سيطرت عليه الطبقة  
المالكة لوسائل الإنتاج . وعلى العكس ، أمان الثورة الروسية عام ١٩١٧ لم  
تكن موجودة لوسائل الإنتاج هذه ولا الطبقة القادرة على وصفها في خدمة  
الجميع . المقصود إذن أولاً استلام السلطة السياسية باسم طبقة لم تكن  
موجودة بعد أو أنها موجودة بحالة حسيية (لم يكن العمال في عام ١٩١٧  
يشلون إلا ٣٪ من السكان العاملين) . وبعدئذ يجب خلق الظروف  
الاقتصادية للاشتراكية وتقياتها وعلاقتها بالإنتاج وإتاحة تطور بروليناريا  
قادرة على استعمالها وتسييرها . كان هذا هو على الأقل مرمى وقصد ليسين  
وتروتسكي .

أما الثورة في إيران فإنها أولاً اقضت فترة من الرفص : رفض النموذج  
العربي للنمو ورفض الاستبداد في الداخل والامبريالية في الخارج ، اللذين  
فرضا على إيران هذا النموذج لصالح أقلية ضئيلة : الثورة الإسلامية ، كما  
كتب بي صدر «هي رفض للعرب لأنه يشل اخفاقاً على جميع  
الأصعدة» (١) .

(١) بي صدر: ثورة إيران في : *peuples Méditerranéens* عدد أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨ ص



وفي شكلها الوضعي الحاصل ليست محسب تغييراً للعلاقات بين الطبقات، وإنما هي تعبير لهدف المجتمع نفسه، إنها محاولة، في مرحلة تاريخية جديدة لفتح الحياة في سدأي التسامي والأمة للمجتمع السوي في المدينة.

ليس المقصود إطلاقاً، في ذهني صدر، كما هو الأمر في ذهن معمر القذافي، الـ «عودة إلى الماضي»، بل على العكس، اقتحام المستقبل باسم رؤية عالم متخلص من حثالات العصور. انه لأمر، على سبيل المثال، له مره ألا يتردد العقيد القذافي في معاكسة بعض الفقهاء الليبيين التقليديين بالنظر إلى أن السنة (أي الاقتداء بأراء وسلوك النبي) لا يمكن أن يؤخذ بها كمصدر للقانون. وما له دلالة أكثر أيضاً أن كتاباته السياسية جميعها تتسم بطابع العقيدة والإخلاص لـسدأي التسامي والأمة، ولا يستخدم سلطة التأثير والنفوذ: إذ أنه لا يستشهد بأية واحدة من القرآن (الكريم) في اجزاء كتابه الأخضر الثلاثة.

إن التبصّر في الثورة الإسلامية يتيح لنا أن سهدي إلى تصور كامل للثورة لا يكون هداماً للبنى فحسب وإنما، بنفس الحركة تحولا للسان.

إن مشأ كل فكرة ثورية في أوروبا رؤية تنوئية. فالفكرة الثورية عند واكيم دي فلوري Joachim de Flore هي: مجتمع لا ملكية فيه ولا طبقات ولا دولة ولا كنيسة، تحقيق على الأرض لمملكة الله وهي بالنسبة له الاحاز التاريخي المقصود للثالوث حيث بعد مملكة الأب والقانون وبعد مملكة الابن ووصايا المحبة تأتي مملكة الروح القدس التي سوف تكون كل شيء في الجميع. وهذه الرؤية التنوئية للثورة سوف تكون كذلك رؤية جان هو Jun Hus ثم توماس مونزر Thomas Münzer بعد في القرن السادس عشر، الذي وجد فيه الجلز (في كتابه حرب الفلاحين) وماركس نفسه الشكل الأكمل للشيوعية الذي عرفته أوروبا حتى القرن التاسع عشر (أي حتى صدور البيان الشيوعي عام ١٩٤٨).

وعلى صعيد الثقافة، ماذا علينا أن نتعلم الآن من الإسلام، وما الذي يمكن ان يشاركه فيه؟

الإسلام نفسه، قبل كل شيء، كما هو الحال في ميدان آخر، عقيدته التي تلهم وتحرك وتوحد هذه الثقافة

كذلك يجب علينا أن نعرفها، الأمر الذي يستلزم أن نصنع حداً إزاءه لعصورنا الوسطى الفكرية والدينية التي تعرف الإسلام كعد للمسيح وكذلك أن ننتهي من تلك الأوهام العلمية والوصفية لعصر التنوير الذي تتر الحقيقة والعكر عن بعدها من النامي، والذي كان الإسلام بالسنة له، ككل عقيدة، وجها من الطلامية وعقبة من العفشات في وجه التقدم.

مقابل هذه الوقايات المسيحية أو المناقصة للمسيحية من الإسلام، والأحكام المسقة ضده، فإننا لا نجد فيه أي نظير لذلك بإزاء المسحية: فصد البدء كان يذكر يسوع ومريم باحترام جليل. جاء في القرآن الكريم: «وقفنا على آثارهم بعيسى بن مريم مصداقاً لما بين يديه من التوراة وآتياء الإنجيل فيه هدى ونور». (سورة المائدة - الآية ٢٤). وكذلك ما يلي: «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها إلى مريم وروح منه...» (سورة النساء - الآية ١٧١).

ولقد عبر ما تلا ذلك تراث عن هذا الإحترام وهذا الحب لدى أرقى عقول الإسلام (حتى العراقي الذي كتب مع ذلك تمهيداً لبقاً حداً للمسيحية، ثم خاصة لدى ابن عربي الذي يعتبر في خصوص الحكم أن يسوعاً هو «خاتم القداسة» ويسبىء بعودة يسوع في رجعة ثانية للمسيح).

فالمسيحية، التي يجادل فيها النبي أحياناً كانت مسيحية نصاري عصره. فإن الأب ميشيل حايك مجددها في كتابه: مسيح الإسلام أو المسيح في الإسلام: «إن الإطلاع التاريخي على أوضاع المسيحية العربية - السورية إنطلاقاً من مجمع افسوس خاصة (٤٣١) يلقي الضوء على موقف النبي وبرئه من الشهادات الدامعة المفحمة التي يسبىء بها إلى ذكره أجيال الخلف من مسيحيي عصره.» (١)

(١) ميشيل حايك مسيح الإسلام. في الطبعة الفرنسية منشورات دي سوي ١٩٥٩

هذا التدكير لا يحمل أية نرعة تشويشية أو إنتقائية ديسية فهي سبيل احصاء متبادل، لا شيء أردأ من «حلم بعض الدبلوماسيين من العرب ومن الشرق الصار: في دمع جميع الأديان في عقيدة واحدة.»<sup>(١)</sup> ليس المقصود اخفاء أو حجب الخلافات أو محوها وهي بحق عسفة:

- الإسلام يرفض الصليب. والصليب بالنسة للمسيحي يشكل ثورة لمكرة الله الذي يتوقف عن أن يكون على صورة ملك.

- الإسلام يرفض تحسد المسيح: ففي تأكيد المتشدد على التعالي والسمو لا يمكنه أن يقل بالكلام عن «ابن الله» وأكثر من ذلك أيضاً عن «أم الله» (وإن كان القرآن الكريم ينادى ستولة مرم العذراء).

- الإسلام يرفض الثالوث المقدس. وحتى إذا كان صحيحاً أن الصبغ لهذا المعتقد تشرح هذا الرفض يبقى الخلاف فيما وراء الصيغة والشكل، عمقاً من حيث الأساس: فالحب، في الإسلام، ليس له ما في المسيحية من مكانه ومن معنى. في القرآن الكريم الحب ليس «إسماً» إلهياً (كما هي، على سبيل المثال كلمة الرحمة، الرحمن التي هي أول الأسماء). لذلك فإن الله ليس في البدء «أمة»، جماعة، يحمل فيه ذاته الـ «آخر» كأخر شبيه به هو نفسه.

تلك الاختلافات العميقة، الجوهرية، بكل ما تحتمله في الكيفية التي نحيا بها الله في حياتنا الخاصة، ليس في وسعها مع ذلك، أن تحفي عن بصرنا وبصيرتنا مركز الإسلام وروحه الحية: التوحيد الذي تُعنى باسمه كل وثنية، الخطيئة الأولى والأخيرة بالنسة للمسلم فـ «لا إله إلا الله»، هذا الانبات الأساسي للإيمان الإسلامي يعصي الصمية، التائمة.. التي تمرخ وتتكاثر في مجتمعاتنا: صنم النمو، صنم الـ «تقدم»، صنم التقنية العلموي، صنم المردابية وصنم الأمة، صنم قوة الأسلحة والجيش، بمحدوراتها جميعها ومجرماتها وبرموزها الـ «مقدسة» ويطقوسها. كلا! يذكرنا الإسلام، «لا إله

---

(١) ميشيل حابك المصدر السابق

إلا الله». الله أكبر وإنا نعرف بالتأكيد ما لهذا اليقين في العقيدة من قوة هدم وتحرير دفعت الجيوش إلى التراجع في حين أن عقيدتنا، مد زمن طويل، لم تعد تدفع على التراجع شيئاً ذا بال، وبصورة خاصة أصدان الأسلحة القاتلة والأمم التي يرى كنائسنا أقرب ميلاً إلى مشاركتها. فالحوار هكذا مع الإسلام يمكنه أن يساعدنا على ابتغاء خيرة عقيدتنا الحية فينا، تلك التي تستطيع نقل الجبال من مواضعها. يساعدنا على ألا نغفد مداقه في المشهد والكلام الساطل الذي لا طائل تحته: الكلام الذي لا يعارض العنف إلا بالاخلاقية الشاكية الشعائية بدلاً من رفع قوة اللا-عنف الفعال، الماضل في وجهه، القادرة وحدها على شل ساعد العنيف.

إطلاقاً من هنا، كل اقتصادنا الانتحاري في السوء، جميع خشيخشاتنا وتساوينا الوهمية لك «ردع»، كل ما يسلم المستقبل للعنف وللجوع، ولتأريخ فاقد المعنى... إنها جميعها يمكن أن تنقلب رأساً على عقب

وإطلاقاً من تحول ثقافي حقيقي يُجعل ممكناً بحوار بين الحضارات سوف نتعلم بالاعتبار النسبي لثقافتنا العربية وبالعشور على ما يكون حياً في الثقافات غير الغربية، أن نتصور وأن نعيش علاقات جديدة مع الطبيعة ومع الناس الآخرين ومع المستقبل والعقيدة.

دعونا نمكر بحلم عظيم: الحلم بأن يرى الأمم الغربية الكبرى وفي بداءة الأمر الأمم التي لفحت عبقريتها ثقافة الإسلام وعقيدته وقد أنشأت في الأمكنة التي ازدهر فيها الإسلام نفسها، في قرطبة وباليرم وبباريس، مراكز لعاء وبحت وتكوّن ونشر مكثف لما في وسع الإسلام اليوم أن يجلب لنا وما في مكنته أن يقول لنا ونقوله له.

في علاقات الإنسان بالطبيعة، لا بد من عكس الموقف الذي منذ عصر النهضة، جعلنا نتصدى بعقلية الحرب والفتح، مؤسسين بيننا وبينها علاقات مالك بملكه، وسيد بعبده؛ مالك شره لا تشيع إرادته من استغلال ملكه بلا حدود؛ سيد قاس فظ وعديم التبصّر في آن واحد لا يتردد في أمانة عبده في الترامه ولا يتورع.

إن التعاليم القرآنية شيء آخر: فهي تساعدنا على أن نكشف في الإنسان من جديده بعده الكوي، إذ أن الإنسان وفقاً للإسلام، يحمل في ذاته جميع درجات وجود الكون، وهذا العالم الصغير، الإنسان هو وحسب ذلك الذي قبل حمل اسمى مسؤولية هي مسؤولية الضمير والعفدة. «إبنا عرضاً الأمانة على السموات والأرض والمحال فأبين أن يحملنها واشفعن منها وحملها الإنسان...» (سورة الأحراب- الآية ٧٢). لهذا، ولوانه فيها بعد أظهر بأنه ظالم وجاهل، أبيض به دور «حليفة الله على الأرض»، يقوم مقامه في المسؤولية، مكلف بالمحافظة على توازن العالم وبإعادة وصل كل موجود بأصله وبعائته، وسط طبيعة كل حقيقة واقعة جبرئية منها هي «آية»، دلالة على حضور الواحد الأحد، الله.

وبصورة ملموسة، هذا التفكير المشترك، سوف يتيح لنا، على سبيل المثال، أن نطرح مشكلات الطاقة بعبارات الإختيار الحصارى والمعرى: فبدلاً من أن نعترف من محروبتها من الطاقة في جوفها بلا روية ومن دون أن نهتم لا بالأجيال اللاحقة ولا بالعائات النهائية، نتعلم الاندماج في المد اللا محدود من طاقة المياه والحر والشمس والأرض والرياح.

وبدلاً من أن نبقى عند تصور تكسوقراطي وآلي في الطب، يهتدي هنا كذلك إلى وحدة الإنسان والطبيعة، إلى التوازن بين مداخلاتها في التعدية، وفي القاس مع الأرض والماء والهواء، وكذلك بعقلية الراري أو ابن سينا استرجاع وحدة الإنسان على عرار الله ميكانيكية و «روحاً» مفصلاً عنه، وإنما الإنسان كل حُطى الطب الجسدي- المسمي معاً Psychosomatique خطواته الأولى على طريق ارتادته منذ زمن طويل حكّم أخرى ومتصوفون آخرون. ففي قرطمة وباليرومو ومونتيللي، المراكز المقترحة لدراسة الإسلام يمكن نشر وتعميم هذه الطريقة الجديدة لمعالجة العلوم، ليس على سوال تمرق الإختصاصات ونثرها وإنما بأسلوب التوحيد الذي يحمل الإحصائيات المتبادلة محكمه.

وفيما وراء ذلك، يجب اكتشاف فلسفة هذا التوحيد، هذا التوحيد

للتحكمه مع العلوم، هذا التوحيد للنمكير والتبصر بالغايات وتنظيم  
الوسائل .

وان نتعلم من جديد، في مرحلة جديدة من الحياة ومن تاريخ الإنسان  
الذي يفكر بها ويعيها، استعمالاً تاماً مطلقاً للعقل: ليس ان نتنقل في  
تصرفاً من سبب إلى سبب فحسب أو من شرط إلى شرط ولكن من غايات  
إلى غايات، من غايات ثانوية إلى غايات أعلى وأرقى، إلى الحد من هذا  
الصعود الذي نعي فيه أنه لا محدود وأن ما من شيء يمكنه أن يعفي  
الإنسان من المسؤولية ومن حرية اختيار غايته الأخيرة، المنهكة والباعثة  
على الحاس المجيد في آن واحد .

إذ أن الله، في الإسلام، لا يتصل بالتحلي مباشرة للإنسان وإنما بكلمته  
فحسب، وللإنسان مطلق الحرية في أن يرفضها أو أن يجعل منها مبدأً أخلاقاً  
في عمله .

وعلى صعيد آخر كذلك، في بواتيه نفسها، يجب إنشاء مقر للشعر  
حديث، ليس بسبب ذكريات تلك المعركة العارضية الهزيلة التي أريد أن  
يجعل منها رمز المحاربة بين الشرق والعرب، وإنما لأن دوق أكويتانيا، غليوم  
دي بواتيه، أول الشعراء التروبادور من الأوكسيتانيين، قد أعاد إلى  
بلاطه، من الحرب الصليبية الحنين لشعراء الإسلام؛ ولأن قصائد شعراء  
الاندلس المسلمة كانت تختلط بقصائد شعراء أوكسيتانيا في المظاهرات  
الشعرية التي كانت ترعاها حميدته اليانور الأكويتانية في « جلسات الحب »  
(وفيا وراء القصائد الأندلسية كانت تلقي أشعار البلاد العربية وبلاد فارس  
وأشعار الـ « حب العدرى » والـ « حب في بغداد » وأشعار « الغزل » التي  
أدخل ابن حزم من قرطبه، بمد ابن داود من بغداد، موضوعاتها عبر جبال  
البيرويه) إلى بواتيه، فلا بد إذن من إنشاء منبر جديد دائم، للقصيدة  
حيث يذهب شعر الشعراء الفلسطينيين التنبؤي ومجموع العالم الإسلامي  
والعالم الثالث، إلى لقاء الشعراء الذين، في فرنسا وسائر الغرب كله،  
يعيشون على أمل انتظار فن يجلب مرة أخرى أيضاً، شيئاً جديداً للشكل

الإسائي. فمن أجل التغلب على جميع العوائق والعقبات التي يرفعها  
عوذحا العربي في النمو والثقافة الوضعية والنقطة المنظوي عليها هذا  
النموذج، في وجه الحب والخلق والعقيدة، يستطيع هذا اللقاء بروحه  
السوية ابتعاث عقيدته جديدة في الخلق والحب، ذلك أن « هدف القرآن  
الرئيسي - كما كتب محمد أقبال أعظم شاعر إسلامي في عصرنا - هو أن  
يوقظ في الإنسان اسمى وعي بصلاته المتعددة بالله وبالكون »<sup>(١)</sup>.

★ ★ ★

---

(١) محمد أقبال - إعادة بناء فكر الإسلام الديني *Reconstruire La pensée Religieuse de L'Islam*

Paris, Adrien - Maisonneuve 1955 p 15





## فهرس الكتاب

تقديم بقلم محمد الحاوي ، الممثل الدائم للحرائر لدى هيئة الأمم .....	٥٠٠٠
مقدمة المؤلف : الفركة الثالثة.....	١٥٠٠٠٠
ملحة الإيمان : الصوفة .....	٥٢٠٠٠
عقيدة وساسة : .....	٦٩٠٠٠
الاقتصاد .....	٦٩٠٠٠
القانون .....	٧٣٠٠٠
الساسة .....	٨٠٠٠٠
العلوم والحكمة .....	٨٥٠٠٠
الفلسفة التسوية .....	١١٥٠٠٠
جميع المون قصب في الجامع والجامع يحمل على الصلاة .....	١٤٣٠٠٠
الشعر البشير أو شعر الاستشراق .....	١٥٥٠٠٠
الحاتمة .....	١٨٧٠٠٠

كتب أخرى للمؤلف

روجيه غارودي في دار مدبولي للنشر

حوار بين الحضارات: ترجمة دكتور ذوقان قرقوط

نداء إلى الأحياء : ترجمة دكتور ذوقان قرقوط

إسرائيل : القضية : ترجمة دكتور ذوقان قرقوط

تحت الطبع

إن كتاب وعود الإسلام هو ترجمة لكتاب روجيه غارودي المنشور بالفرنسية:

**PROMESSES  
DE L'ISLAM.**

**ED. Du SEUIL**



منذ قرون والغرب يسجّاهل الإسلام، ويرى فيه العدو اللدود، وإن موجة النهضة والتكامل الإسلاميتين ما تزالان تثيران الكثير من الريبة والقلق لدى الغربيين وتروج عدم جدوى أفكار الشرق «المهمجى». هذه النظرة المتحلفة، كانت وما تزال مبرراً للتعريض مشاريع الغرب الصليبي، الإستعمارية والإمبريالية، ومبرراً أيضاً لإعفائه من الاعتراف بجرائمه ومسؤولياته الذاتية.

إن «روجه غارودي» يشهر في كتابه الجديد بحدة بهذا المعنى القاتل ويدعو إلى حوار حقيقي بين مختلف الحضارات التي تكون أمام التاريخ مجموعة من الإخوة، إنه يذكرنا بما يدين به الغرب للإسلام الذي، وبدون كلل، غدى وأخصب فنونه وفلسفته وعلومه وتفسيره وأدابه.

في العديد من الأمور، ولفترة طويلة من الزمن، وبفضل الإسلام، كان الشرق متقدماً على الغرب الذي ما يزال حتى يومنا هذا متسماً سلباً.

هذا «الإكتشاف ثانية» لـ «الأخر» والاعتراف المتبادل، هو اليوم أشد إلحاحاً من أي وقت مضى، فالإسلام رسول المسكين، وحامل العير لـ «غرب» على طريق الإفلاس.

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)